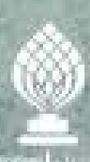



فرنك فردي

# في التسامح

## دفاع عن الاستقلال الأخلاقي

ترجمة: لينا طراقجي




تليجرام
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
باحثون
محمد خطاب




فــــرنـك
فــــردي
# في التسامح


تليجرام
هنا
سور الأزبكية

فرنك فردي

# في التسامح

## دفاع عن الاستقلال الأخلاقي

ترجمة: لينا طراقجي



# On Tolerance

## A Defence of Moral Independene

# في التسامح

## دفاع عن الاستقلال الأخلاقي


تأليف: فرنك فردي

ترجمة: لينا طراقجي





موافقة « **المجلس الوطني للإعلام**» في دولة الإمارات العربية المتحدة
رقم: MC-02- 01-3706695 تاريخ 2018/9/25

ISBN: 978 - 9948 - 39 - 845 - 5

Published in 2011 by the Continuum International Publishing Group





Qindeel | قنديل

للطباعة والنشر والتوزيع

Printing, publishing & Distribution

ص. ب: 47417 شارع الشيخ زايد

دبي – دولة الإمارات العربية المتحدة

البريد الإلكتروني: info@qindeel.ae

الموقع الإلكتروني: www.qindeel.ae





**الطبعة الأولى:** تشرين الثاني / نوفمبر 2018 م – 1440 هـ

# المحتويات

# مقدمة

شاع في وقتنا الحالي الحديث عن التسامح باعتباره قيمة مثلى للتطور ونهضة الشعوب، ولاسيما عقب الأزمات التي أرخت بظلالها البائسة على عدد من دول العالم من حولنا، والرفض القاطع للآخر المختلف في الفكر والاعتقاد والعرق. وتحت وطأة تلك التحديات التي واجهت الحضارات، والتي لم يكن آخرها اتخاذ مبدأ «صراع الحضارات» رمزاً لذلك الاحتقان الفكري بين البشر، كان لا بد لأهل الفكر والعقل من شتى بقاع الأرض أن ينبروا لرفع تلك القيمة المثلى التي نهضت بالإنسانية في أبهى صورها؛ إذ ما حل التسامح أرضاً إلا ونعم أهلها بالأمن والرقي والازدهار، وما فقد من بين ظهرانيهم إلا وحل الخراب وساد الشقاق والأسى. فالحقيقة التي لا شك فيها أن التسامح أضحى عنواناً جاذباً للحديث والتناول، غير أنه بالمقابل تعرض للكثير من أوجه الخلط الفكرية المهمة؛ إذ غالباً ما يطرح على أنه شكل من التقبُّل غير المستند إلى حكم على معتقدات الآخرين، في الوقت الذي يستلزم فرز تلك الأفكار وتمحيصها، وفي ذلك يأتي الخلط بين التسامح باعتباره قبولاً للآخر، وبين غض الطرف عن أخطاء الآخرين والتماهي مع الفساد الفكري.

ومن هنا تأتي أهمية ما يطرحه الكاتب فرنك فردي بين صفحات هذا الكتاب؛ إذ إنه يتناول التسامح من جميع أطرافه، ولا يكتفي بأحادية النظرة إليه؛ فهو يرى أن جاذبية الكلمة جعلها محطة جذب شاعت في التصريحات والخطابات الرنانة، لدرجة أدت إلى تراجع أهميتها بوصفها مبدأ أخلاقياً لإرشاد السلوك الرسمي والعام. من هنا فإنه يهدف من هذا الكتاب إلى مناقشة قضية التسامح كفضيلة في حد ذاتها، من خلال عاملين اثنين: التعليل الفكري والدعم الثقافي. ولا يكتفي فرانك بأن يلقي الكلام الخطابي المعهود عن التسامح، بل هو يتناول القضية مزيلاً عنها ما لحق بها من غبار الفهم الخاطئ للذين يخلطون مبدأ التسامح مع مبادئ أخرى مطلوب تحققها في ميزان العقل والمعرفة.

فالتسامح مهم للغاية لأنه يتيح للبشر درجة من التأثير في تحقق مصيرهم، فهو يوفر فرصة أمام الناس لاكتساب حرية اكتشاف الحقائق، فحتى الخطأ يلزمه فسحة من الحرية والمحبة تدفع بصاحبه نحو التفكر باستقلالية دون أي مؤثرات خارجية للرجوع إلى جادة الصواب لينعم الإنسان بحياة ملؤها الأمن الفكري والنفسي والمعرفي.

**جمال بن حويرب**

**المدير التنفيذي**

**لمؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم للمعرفة**

# تصدير

تحولت كلمة التسامح إلى إحدى تلك العبارات الهتافية، فجُرّدت من مضمونها الأخلاقي والفكري. والدليل على جاذبيتها الخطابية هو الإدراج الاحتفالي الشائع لها في التصريحات والإفادات العامة، لدرجة أدت لتراجع أهميتها كمبدأ أخلاقي لإرشاد السلوك الرسمي والعام، والهدف من هذا الكتاب هو مناقشة قضية التسامح كفضيلة في حد ذاتها، ويتطلب التسامح عاملين اثنين: التعليل الفكري والدعم الثقافي، كما لن يتحقق التسامح بآفاق واسعة إلا إذا أخذ المجتمع الحرية على محمل الجد، فالتسامح مع آراء ومعتقدات الآخرين التي تتضارب تماماً مع آرائنا ومعتقداتنا، يتطلب درجة من الثقة في قناعاتنا ذاتها، كما يتطلب استعداداً للمخاطرة.

يواجه التسامح خطر التجرد من معناه الحيوي المؤكد للحرية، وبدلاً من ذلك، فإنه غالباً ما يُستوعَب على أنه نوع مهذب من الإتيكيت الذي يستخدم للإطراء على المتلقي وإشعاره بالاحترام والتأييد. وبينما يتطلب التفسير الكلاسيكي الليبرالي للتسامح الاقتناع والحكم، فإن مفهوم التسامح الحالي يعبِّر عن فكرة

اللامبالاة المكسوة بالاحترام. يهدف هذا الكتاب إلى تسليط الضوء على التالي: أولاً، أن إعادة تفسير المفهوم والمعنى الحقيقي لمصطلح «التسامح» أدت إلى خلق وضع يؤخذ فيه المبدأ بقدر أقل جدية بكثير. النقطة الثانية المهمة هنا هي أنه على الرغم من البلاغة المصاحبة للتسامح، فإن المجتمع الحديث مصاب بحساسية قوية ضد التشدد. هناك طاقة أكبر موجهة لمشروع إبداع ضوابط جديدة لمفهوم التسامح من توسيع نطاقه لمجالات جديدة من خبرة الإنسان. ثالثاً، ومن أهم الأطروحات المناقَشة هنا أن القيم الثقافية السائدة في حياتنا تجد أنه من الصعب الحفاظ على التسامح الحقيقي ومتابعته. وفي الحقيقة، فإن الكثير من الأعراف الثقافية المُسلّم بها تنفيه تماماً.

هناك رابط على الصعيد التاريخي ما بين التشدد والتعصب الديني والمذهبي. والتعبيرات الكلاسيكية عن التشدد هي قوانين ضد الزندقة والافتراء والتشهير والتخريب وإفساد الأخلاق العامة. ولاتزال هذه التجليات الكلاسيكية للتشدد قائمة، حيث يحاول المتشددون الأخلاقيون حماية تقاليدهم وطريقة حياتهم من التأثر بمعتقدات وأنماط حياة علمانية منافسة. ومع كل هذا، تزايدت قوة نوعيات جديدة من التشدد خلال العقود الأخيرة، حيث نشهد في هذه الأيام أن معظم المنادين بتحجيم حرية التعبير ورقابة الفكر وفرض السيطرة على سلوكيات العامة، يُقدمون أنفسهم على أنهم منفتحون ومن العلمانيين وينتمون إلى اليسار الوسط. لبّ هذا الكتاب يهدف لسبر أغوار هذا التجلي الواضح

لظاهرة التعصب الحديثة، لِمَ؟ لأنه مع انتشار التشدد عبر الفاصل السياسي بات ملحّاً تشكيل تحالف يضم ذوي العقول المنفتحة، لأن تلك العقول تعيش على مبادئ الحرية والاستقلال الأخلاقي والديمقراطية، وهم دائماً على أهبة الاستعداد لدعم التسامح دون مواربة أو مراوغة.

هذا ليس نصاً فلسفياً نهدف من خلاله لاكتشاف فضائل التشدد وعيوبه أو نجري من خلاله قياساً للنظريات المختلفة عن عدم التعصب، لكنّ السؤال الذي حَفّز إلى تأليف هذا الكتاب هو: لِمَ ضل التسامح طريقه؟ إن العثور على إجابات عن هذا السؤال أمر في غاية الأهمية لتشييد مجتمع منفتح ذي رؤية مستقبلية. هذا الكتاب موجه خصيصاً للمنفتحين ذهنياً بالأصل من الناس، ولأولئك المستعدين للمشاركة في خبرة جديدة. يتطلب التسامح التماسك والثبات والإيمان بمبدأ أخلاقي واحد على الأقل، هو الحرية.

استفاد هذا الكتاب من نقد وتعليقات العديد من الأصدقاء والزملاء على حد سواء. ساعد على توضيح بعض المناقشات كل من جيني بريستو، وبرندان أونيل، وويندي كامينر، وبالطبع ليست لأي منهم علاقة أو مسؤولية بالأخطاء التي قد توجد في الكتاب. وأهدي هذا الكتاب إلى أبي، لازلو فردي، الذي على الرغم من كل جهوده القصوى، إلا أنه ساعدني على فهم أن المهم ليس ما تؤمن به، بل التزامك بتحمل المسؤولية تجاهه.

# 1

# مقدمة

# إيضاح القضايا

تعرضت فكرة التسامح للكثير من أوجه الخلط الفكرية المهمة. غالباً ما يُقدّم التسامح على أنه شكل من التقبُّل غير المستند إلى حكم على معتقدات الآخرين؛ ولكن تحمّل رأي غير مقبول يتطلب حكماً مسبقاً على الأفكار المطروحة. كما أصبحت فكرة التسامح الكلاسيكية إشكالية في عالم يكون فيه تقبّل اختلافات الآخر أمراً إلزامياً. فإما أنني أرفض هذه الفكرة لكونها سلبية للغاية، أو أعيد تفسيرها كإيماءة احترام لا تستند إلى حكم. هذه المقدمة تعد المشهد، من خلال تحليل الاستجابة الحالية للتسامح، لمراجعة التطوير التاريخي لهذه الفكرة.

تشير الجدالات حول وضع البرقع أو الصليب، أو حتى ما إذا كان يمكن السماح بإعطاء التعليقات المهينة عن ثقافة أحدهم، إلى أن المجتمع الغربي في القرن الواحد والعشرين تربطه علاقة متخبطة مع التسامح؛ مفهوماً وممارسةً. وعند كتابتي هذه المقدمة، تسلّمت

تقريراً صحافياً من مركز بحث بريطاني، معلناً أن «ارتداء الحجاب هو حق مدني»، ويصرّ على أن «التسامح البريطاني» يعني الاعتراف بـ«حرية التعبير الديني». في أمريكا أيضاً، هناك نقاش حواري سارٍ عن السؤال التاريخي الذي يناقش التسامح الديني. وفي عشية الحادي عشر من سبتمبر عام 2010، شعر الرئيس الأمريكي باراك أوباما بضرورة تذكير الشعب بأهمية التسامح الديني، عقب تهديد أحد رجال الدين المسيحيين في ولاية فلوريدا بحرق المصحف في أثناء التظاهر ضد مشروع بناء مركز إسلامي على بعد مبنيين من موقع برجي المركز العالمي التجاري قبيل تدميره. يدّعي البعض أن التسامح مع بعض القضايا قد «تعدى الحدود»، ويلوم على ذلك ثقافة العالم الغربي المتهاونة التي ولّدت تنوعاً مربكاً للكثير من المشكلات الاجتماعية والأخلاقية، بدءاً من المواد الإباحية وحتى تفكك العائلة التقليدية.

يجادل هذا الكتاب بأنه على الرغم من كثرة الاستعمال البلاغي المتوالي لكلمة التسامح، إلا أن مجتمع القرن الواحد والعشرين لا يأخذ مثال التسامح الليبرالي الكلاسيكي على نحو بالغ الجدية. في بعض الأحيان نلاحظ أن مناصري هذا المبدأ يمارسون تسامحهم بشكل انتقائي، وغالباً ما يعطون الشرعية لسلوكيات وممارسات يعتبرونها معيبة ولا تغتفر تجاه معتقدات وآراء تتحدى توقعاتهم. وتزداد الأمور سوءاً عند دراسة اللغط الذي يحيط بمعنى «التسامح»؛ ففجأة يجد هذا المصطلح أن استعمالاته قد اختلطت، وبات يصدر في نواحٍ ستفاجئ الفلاسفة والمفكرين

الذين طوروا فكرته، ونحن نهدف هنا إلى إيضاح وتعريف معنى التسامح لعهدنا الراهن.

التسامح هو مثال أعلى، مهم ولا غنى عنه في المجتمع الديمقراطي الحر بشكل أصيل، ولكن كثيراً ما يستخف به. هناك العديد من المقالات والكتب التي تتعامل مع مفهوم التسامح على أنه فكرة عديمة الأهمية، لا تمضي شوطاً كافياً نحو تأمين مجتمع عادل. وهناك مقالات وكتب أخرى تصف التسامح بأنه فعل العزوف عن الحكم أو إطلاق أحكام قوية ضد أفعال وتصرفات الآخرين، أو يجند «التسامح» كمرادف لـ«التساهل». إن نسيان أن التسامح هو الرفيق الحميم للحرية وحرية الخيار، ينذر بخطر متزايد، وهذا بحد ذاته أحد أثمن إسهامات التنوير في حياتنا الحديثة. من دون هذا المبدأ لا نستطيع أن نكون أحراراً أو نعيش في سلام نسبي مع بعضنا، كما لن نقدر على اتباع ضميرنا أو ممارسة حكمنا الذاتي الأخلاقي، أو حتى متابعة مسيرتنا في البحث عن الحقيقة.

عند النظر في المصطلحات التاريخية، نجد أن التسامح مثال ثقافي وأخلاقي حديث جداً. ونرى أنه حتى القرن السابع عشر كان التسامح مع الأديان والأفكار والآراء الأخرى يعد جبناً أخلاقياً، إن لم يكن عَرَضاً من أعراض الهرطقة. ولم يكن مطاردو السحرة وقضاة محاكم التفتيش أقل اهتماماً بدفع أولئك الذين شككوا في ممارساتهم البشعة، أكثر من اهتمامهم بمطاردة السحرة والهراطقة. يَدّعي كتاب «مطاردو السحرة» المنتمي للقرن

الخامس عشر «ماليوس ماليفيكارم Malleus Maleficarum» أن أولئك الذين نفوا وجود السحرة أو انتقدوا طرق أعضاء محاكم التفتيش، يطبّق عليهم حكم الإلحاد، وهو الحكم نفسه الذي يلقاه ممارسو السحر. وفي القرن السادس عشر، كان الشك في أيٍّ من الإجراءات أو المعتقدات يعامل كأنه بذرة خطرة من البذور الإلحادية المضادة للمسيحية. كتب المؤرخ الفرنسي بول هازارد في دراسته غير المسبوقة «العقل الأوروبي» بأنه قبيل القرن السابع عشر وحتى مطلعه، فإن التسامح «لم يكن أبداً فضيلة، بل على العكس تماماً، علامة ضعف إن لم يكن جبناً»، وأن «الواجب والإحسان» منعا الناس من أن يكونوا متسامحين.[1] وحتى نهاية عام 1691، تباهى الثيولوجي الفرنسي جاك ـبنين بوسويه بأن المذهب الكاثوليكي كان أقل المذاهب تسامحاً بين سائر الأديان، قائلاً: «لديّ الحق في اضطهادك أو ملاحقتك لأنني على صواب وأنت على خطأ».[2] كما أن الشخصيات الدينية البروتستانتية تجاوزت تلك التي ناقشها بوسويه، وحقاً استنكر مجلس والون من ليدن الذي يتألف أساساً من لاجئي الهوغونوت البروتستانتيين الفرنسيين، عدم التعصب الديني، واعتبروه أيضاً نوعاً من الإلحاد.[3]

طرأ التغيير على مواقف عدم التعصب ضد الأفكار والأديان المنافسة خلال القرن السابع عشر، ويرجع هذا في بعض جوانبه إلى تصاعد العلمانية والعقلانية اللتين شجعتا نمو الاتجاه أو المنحنى التشكيكي تجاه الدوغماتية والتشدد الديني. وعلى

الرغم من وجود استثناءات تاريخية، فإنه ليس من الوارد أن يفرض الناس معتقداتهم على الآخرين، مع عدم وثوقهم التام في قناعاتهم. كانت تلك فترة واجهت فيها أوروبا أوقاتاً عصيبة، بسبب حدوث العديد من الاشتباكات الدينية الشديدة التي أدت إلى حروب أهلية دموية. وفي ظل تلك الظروف، بدأت مجموعة صغيرة من الأوروبيين تنادي بعدم التعصب، وكانت مدعمة من حسابات براغماتيكية تفيد بأنه دون مقياس تسامحي ديني سيسود العنف وسفك الدماء بكل تأكيد. واستنتجت تلك الفئة أن التسامح يمثل مطلباً أساسياً للتعايش ولتحقيق رخاء المجتمع. يؤكد الفيلسوف الأمريكي مايكل والترز هذا التدارك، عندما قال إن عدم التعصب «يحافظ على الحياة ذاتها». ويجب أن نُذكّر أنفسنا بأن ممارسة عدم التعصب تجعل الاختلاف ممكناً، وكما نرى فإن وجود الاختلاف يجعل من وجود عدم التعصب شيئاً ضرورياً.[4] ومن هذا المنطلق نستنتج أن التسامح وعدم التعصب ليس مبدأ فكرياً فلسفياً فحسب، بل هو ضرورة مجتمعية، خاصة أن العديد من الاختلافات لا يمكن حلها فلسفياً، لذا يصبح التسامح البديل الوحيد للعنف والصراع.

كان هدف دعاة التسامح في القرن السابع عشر، ومن ضمنهم جون لوك، حماية العقائد الدينية من الإكراه أو القسر من قبل الدولة، كما أن تأييد لوك لعدم التعصب جاء في إطار كبح السلطات السياسية ومنعها من التدخل في شؤون الفرد أو ضميره أو أسلوب حياته. وخلال مئات السنين، توسع هذا التأكيد للتسامح الديني ليتضمن

أيضاً حرية التعبيرعن الآراء والمعتقدات والسلوكيات وغيرها من الأمور المتعلقة بممارسة الفرد لما يمليه عليه ضميره. وهذا لا يتحقق إلا بالاعتراف بحق الفرد في العيش، تبعاً للآراء والمعتقدات التي يعتنقها، والتي في كثير من الأحيان قد تتنافى مع معتقدات الآخرين. لذا فإن علاقة التسامح مع أبسط مقومات الحرية هي علاقة مؤكدة وقوية. وهنا يجب القول إن التسامح لا يدعونا إلى قبول معتقدات الآخرين، أو مشاركتهم مشاعرهم واحتفالاتهم بالضرورة، وإنما التسامح يعني أن نكف عن التدخل في آراء الآخرين، أو إجبارهم على الانصياع لآرائنا ومعتقداتنا، ويقول ميرفي إن مفهوم «عدم التعصب ليس مرتبطاً تاريخياً ولا فكرياً بتقبّل التنوع أو التعددية في الفكر والديانات باعتبارها كذلك».[5]

يستخدم مفهوم التسامح، في هذا الكتاب، بمعنيين: أولهما، فيما يخص المجال السياسي الفلسفي عبر إقراره مبدأ عدم التدخل في أساليب حياة الأفراد وفي طريقة ممارستهم لمعتقداتهم وفي تشكيل آرائهم. حيث إن التسامح يشدد على حرية الضمير والحكم الذاتي الفردي. طالما أن الفعل لا ينتهك استقلالية الشخص الأخلاقية ويؤذي الآخرين، فإن التسامح يدعو أيضاً إلى عدم وجود قيود على السلوك المرتبط بممارسة الاستقلال الذاتي. ومن هذا المنطلق، يقاس التسامح بمدى عدم تأثر سلوك الأفراد ومعتقداتهم بالجهات والمؤسسات الحكومية والسياسية. وثانيهما، أن التسامح يعد إنجازاً ثقافياً واجتماعياً، حيث إن الاتجاه الثقافي في المجتمع المتسامح لا يشجع، بل يكبح، التعصب الاجتماعي. وكانت هذه

الفكرة تحظى باهتمام كبير لدى الفيلسوف جاي .إس. ميل الذي حذَّر من «طغيان» الرأي العام وميله لوصم وإسكات الأقليات والمعتقدات المتضاربة مع ما هو سائد. ولكننا نرى الآن أن المجتمعات تجد صعوبة في التعايش مع فكرة التسامح، وقد أثبتت التجربة إخفاق الإجراءات القانونية حين تواجه موجة عاتية من التعصب الاجتماعي البعيد عن التسامح.

## ما لا يتضمنه مفهوم التسامح

إن من يتمعن في الوثائق السياسية وبيانات المهام الرسمية أو الكتب الدراسية أو خطابات السياسيين، وصانعي السياسات، فسوف تدهشه كثرة تكرار الاحتفاء بمصطلح «التسامح»، ومن الصعب مصادفة أي تهليل يعتد به للتعصب. ولكن إن تحرينا الأمر عن قرب، فسنجد أن معنى هذا المصطلح قد تغير بشدة، وتحول إلى مؤشر سطحي للقبول والإقرار. وفي كثير من الوثائق الرسمية والكتب الدراسية يوظف التسامح كميزة محببة للشخصية، عوضاً عن إبرازه كطريقة للتحكم في السلوكيات، خاصة في ما يتعلق بالمعتقدات والسلوكيات المتضاربة. لذا يستطيع المرء أن يكون متسامحاً دون الإشارة إلى مجموعة من المعتقدات والآراء. وإضافة إلى ذلك، أدت الفكرة التي تناقِش أن التسامح يعني عدم التدخل، أو اضطهاد المعتقدات غير المتماشية مع آرائنا، إلى فكرة أن التسامح يتضمن عدم الحكم على الآخرين وآرائهم، وبدلاً من أن يخدم هذا المفهوم طريقة التَفَهُّم والتجاوب مع الآراء

المختلفة، أصبح طريقة لعدم الاكتراث باختلاف الآراء وتشجّع على عدم أخذها على محمل الجد.

عندما يقدَّم التسامح كشكل من أشكال اللامبالاة المنفصلة أو باعتباره تعبيراً لطيفاً يدل على القبول الآلي، فإنه يصبح نقيصة، وليس فضيلة. إن السبب الأساسي لاعتبار التسامح فضيلة تاريخية يرجع إلى تضمنه الاستعداد لتقبل الآراء والمعتقدات غير المقبولة. وطبقاً للمنظور الكلاسيكي الليبرالي، فإن معنى التسامح يتضمن الحكم والتمييز، ولكن الحكم لم يُستعمل مقدمةً لإجراء الرقابة على آراء الأخرى، ولو اعتبرناها خاطئة، لأن التسامح يتطلب احترام حق الآخرين في تبنّي وجهات نظرهم بحسب ضمائرهم. إن إدراك أولوية الحرية شيء أساسي ومفروض لممارسة التسامح الحقيقي، وهذا يؤدي إلى الامتناع عن إسكات الآخرين أو الخصوم، أو إجبارهم على أفكار معينة سواء كانت دينية أو سياسية. كان فولتير يردد دائماً مقولته: «أنا أخالفك الرأي، ولكنني سأدافع حتى الموت عن حقك في أن تقول ما تريد»، وهذه المقولة هي تعبير عن الرابطة العميقة بين الحكم أو الاستهجان والالتزام بالحرية. إن المقدرة على التسامح مع الأفكار المختلفة التي لا يوافق عليها المرء، مدعمة بالاعتقاد بأن هذه الفضيلة تعد فرصة لتجربة أفكار أخرى ومواجهة أزمات أخلاقية. إن التدخل في آراء ومعتقدات الفرد يقف عائقاً في وجه الديناميكية الخلاقة لتطوير المجتمع ثقافياً وأخلاقياً. ووجهة النظر هذه تفيد بأن التسامح مع المعتقدات غير المقبولة هو ثمن ضئيل للغاية للمحافظة على رقيِّ المجتمع في النواحي الثقافية والأخلاقية.

إن الصلة ما بين التسامح وإصدار الأحكام تواجه خطر الضياع، ضمن الحوار العام المعاصر. يقر تحليلنا لاستخدام مصطلح «المتسامح» الحالي، بأنه عادة ما يقترن بمصطلح «الشامل» و«اللاحكمي»، وقد توصلت دراسة ممحصة عن الثقافة السياسية الأمريكية إلى أن عبارة «إنك لن تحكم» غدت الوصية الحادية عشرة عند أمريكيي الطبقة الوسطى. وقد لاحظ آلان وولف، مؤلف هذه الدراسة، أن أمريكيي الطبقة الوسطى «ينفرون من إصدار الأحكام حول كيفية تصرف الآخرين وتفكيرهم»[6] وقد يكون لهذا النفور مزاياه الجذابة، لكنه ليس بالضرورة تعبيراً عن التسامح الاجتماعي. وفي كثير من الأحيان قد يكون هذا الموقف مترادفاً مع فكرة عدم الاكتراث واللامبالاة بمصير الآخرين. لايزال الانفتاح على الحوار والمناقشة يمثل الشرط المسبق لتفعيل محيط شعبي ديمقراطي، عندما نفكر في اختلاف وجهات النظر مع الآخرين ونُعلِمهم بموقفنا تجاه آرائهم وما نجده مناقضاً لآرائنا، فتلك مادة الديمقراطية بعينها. ومن دون كل هذا يتحول التسامح إلى لامبالاة سطحية، كعذر للتراخي وعدم الاكتراث عندما يتكلم الآخرون.

يظهر هذا الخلط بين التسامح وفكرة القبول والتقدير لآراء الآخرين وطرائق حياتهم بشكل لافت للنظر في بيان عن أساسيات التسامح من قِبل منظمة اليونسكو، البيان الرسمي عن مبادئ التسامح يمحور المصطلح في السياق التالي: «التسامح هو الاحترام والقبول والتقدير الخاص بالتنوع الغني لثقافات عالمنا وأشكال

تعبيرنا وطرق كوننا بشراً، و(هو) التناغم في الاختلاف».[7] وبالنسبة إلى اليونسكو، أصبح عدم التعصب مجرد إدراك شمولي منتشر، يشجع تقبّل وتقدير مختلف الآراء والثقافات. هذا البلاغ التصريحي الرسمي المقبول نوعاً ما للتسامح هو ما يُستعمل غالباً في المدارس، فأصبح الأطفال يفهمونه على أنه عِظة أو نصح بشأن احترام الآخرين. وبذلك يُعلم الأطفال أن الفرد الجيد هو شخص متسامح، ولذلك شُخِّص التسامح صفةً سيكولوجية، وأنه إحدى سمات القيم التربوية الشائعة والمتنوعة، مثل التعاطف والثقة بالنفس وتقدير الذات.

إن إعادة تفسير التسامح على أنه موقف نفسي يفيد القبول والتعاطف واحترام الآخرين، تعني أنه قد فقد معناه الحقيقي خلال التداول العام. لكن هذا الارتباط الحميم بين عدم الموافقة وعدم التعصب يمنح بصفة دقيقة التسامح فرصة الرقي بنوعية الحياة العامة. يتطلب فعل عدم التفكير بتروي وضبط النفس واحترام حق الآخرين لإيجاد طريقهم للحقيقة، ولكن حين يمثل التسامح شكلاً من القبول التلقائي يصير مجرد أداء لسلوك متوقع، وكما كتب ديفيد هايد، فإن تعديل المعنى الأساسي للتسامح «الذي يستتند إلى القبول السهل لتغاير قيم وطرق الحياة»، يدفع بـ«مفهوم التسامح إلى خانة قريبة من مفهوم اللامبالاة، وهذا ينذر بالخطر». «ينمو نطاق اللامبالاة في مجال الأحكام المرتبطة بالقيم، و... كما يفهم الناس الليبرالية في يومنا هذا على أنها تقلل من التسامح مع طرق الحياة المختلفة بدلاً من أن تُفهم على أنها ترحب بالقبول

الهادئ لتغاير القيم وتقبّل طرق الحياة المتنوعة».[8] لذا فإن المواعظ التي تدعو للتسامح عن حسن نية هي في الحقيقة تعيق، من غير قصد، عامة الناس من تطوير سعة مفهومهم الأخلاقي المتعلق بإصدار الأحكام والتمييز والفهم. أُعيدَ تقديم التسامح في مجال التعليم على أنه موقف يتعين تعلمه، فأصبح «منزوعاً من تأكيد أي آراء فكرية».[9]

شجعت استقلالية عدم التعصب عن أي موضوع معين عملية تربوية واسعة النطاق تلقن الأطفال وتعلمهم «التسامح مع التنوع» أو «التسامح مع الاختلاف». وتتفادى هذه العملية التربوية، عن قصد، تشجيع الأطفال على تنمية سعة التفكيرالأخلاقي أو إصدار أحكام أخلاقية. غير أن المصطلحات الوصفية مثل «الاختلاف» أو «التنوع» ليست لها أي خواص أخلاقية جوهرية. وهي بعض من أوضاع الحياة التي تُحدث عملية التفكير ضمن إطارها بما في ذلك التأمل الأخلاقي. عندما يصبح التسامح منفصلاً عن التفكير في الآراء والمعتقدات المتضاربة، يترتب على هذا حماية الأطفال من إزعاج أنفسهم بالمشاركة الشاقة في المعضلات الأخلاقية. في مثل هذه الظروف، يصبح التسامح تغيراً اصطلاحياً عامياً دالاً على الموافقة.

غالباً ما تُقدم الدعوة لإعادة تفسير التسامح كشعور ينقل اللاحكمية أو عدم الاكتراث، على أنها سمة شخصية إيجابية للشخص منفتح الذهن. لكن إيماءة القبول والإقرار يمكن النظر إليها كطريقة لتفادي صنع خيارات فكرية صعبة، وكتحرر من

صعوبة شرح القيم التي يتبناها الشخص. إن تخطي فكرة الحكم الأخلاقي أسهل بكثير من أن تضع نفسك في موقف يلزمك بشرح وتوضيح كيف أن طريقة حياتك المعينة المفضلة لديك يمكن للآخر أن يتسامح معها، ولا يُجبر على متابعتها أو تقبلها.

تبنّت العديد من الوكالات القومية والهيئات الدولية مبدأ التسامح صفةً تعبر عن معنى التناغم والسلام، وذلك عن حسن نية. وغالباً ما تُرصد كلمة التسامح كقطب معاكس للصراع. وبيان اليونسكو عن التسامح هو مثال نموذجي في هذا الصدد، فهو يدعو للتسامح كاستجابة لـ:

«الارتفاع الحالي في أعمال التعصب والانتهاك والإرهاب وكراهية الأجانب، والقومية العدوانية والعنصرية ومعاداة السامية، والإقصاء والتهميش والتمييز الموجه ضد الأقليات القومية والعرقية والدينية واللغوية واللاجئين، والعمال المهاجرين والمجموعات المهاجرة والمجموعات الحساسة ضمن المجتمعات، وكذلك أعمال العنف والترهيب المرتكبة ضد الأفراد الذين يمارسون حريتهم في الرأي والتعبير، وكلها تهدد توطيد السلام والديمقراطية على الصعيدين الوطني والدولي، وتعد من عقبات التنمية». [10]

تقديم هذه اللائحة من العلل التي فجع بها العالم حجةً لمصلحة التسامح يعد قطعة بلاغية للغاية، إذ إنها تقوم على تصنيف التشدد آفةً مسببة لكافة أشكال الصراعات الخطرة، غير أن التشدد في معظم الأحيان يعد أحد التعابير العديدة الناتجة عن الاختلافات أكثر مما هي مسبب لها. وهذا يتطلب سعة كبيرة لتدبير وإعادة

تدوير مفاهيم التشدد كسبب شامل للخلافات وتصوير التسامح على أنه ترياقه الشافي.

إن تقديم التسامح على أنه المصل الواقي من أشكال الصراعات الجماعية المتنوعة هو توسيع متوقع، ولكنه غير مفيد أو مساعد في مفهوم التسامح، تماماً كما لاحظت الفيلسوفة السياسية الأمريكية، ويندي براون بأن التسامح: «صيغ في السنين الأولى لأوروبا الحديثة ليعالج المعارضة الدينية وانبثاق الادعاءات الفردية ضد سلطة الكنيسة ونفوذ الدولة، ويستهدف التسامح في يومنا هذا نطاقاً واسعاً من الاختلافات، متضمناً الاختلافات الجنسية والعرقية واختلافات الأجناس والجنسيات والتبعات الدينية».[11] وإعادة تفسير التسامح من معتقدات شخصية إلى هويات وصراعات جماعية لا يعني ببساطة التوسع الكمي فحسب، بل إن لهذا أبعاداً نوعية أيضاً. يختلف معنى التسامح حسبما يقع، فعندما يوجّه إلى المعتقدات الدينية والآراء السياسية التي تعبر عن «فهم فردي أخلاقي»، يكون المعنى مختلفاً عنه عندما يوجّه نحو «سمات أو هويات تؤخذ على أنها معطاة ومتشبعة ولا سبيل لإسكاتها».[12]

الميل لفهم الاختلافات في الاصطلاحات الجماعية والثقافية يشتت الانتباه عن الصراعات المتعلقة بالمعتقدات والآراء، ولكن من المهم في الأساس تفهّم أن عدم التعصب المتعلق بالمعتقدات والسلوكيات أكثر في خلافات الهويات الثقافية المحلية. كل من يقدس الحرية سيتبنى أسلوباً ليبرالياً ومنفتحاً تجاه حق كل الأفراد في أن يكونوا من يشاؤون، ولكن الاعتراف بهذا الحق

ليس لديه الكثير ليتشاركه مع مبدأ التسامح الكلاسيكي. في مثل هذه الظروف، النقطة المنشودة هي تأكيد الحق الديمقراطي في المساواة في المعاملة.

يمكن أن يُستعمل مصطلح التسامح ليعني طريقاً للجماعة أو الفرد، حيث إنه متعلق بمعتقدات وآراء وأنواع السلوكيات المتصلة بهم. لذا فإن التسامح مع البروتستانتيين أو المسلمين أو اليهود لا يتعلق بحمضهم النووي أو بهويتهم الثقافية أو نوع جنسيتهم، ولكن بمعتقداتهم وإيمانهم وطقوسهم المرتبطة بدينهم. لسوء الحظ تُقدّم اختلافات الرأي في مجتمعاتنا الحديثة بأشكال متباينة على أنها إنجازات ثقافية، بدلاً من ربطها بضمير الفرد أو مفهومه الأخلاقي. وطبقاً لهذا المنظور، ليس من الضروري أن يكون الاعتقاد نتاج التفكير أو الضمير أو الوحي أو اكتشاف شيء جديد، حيث إنه خصلة من خصال الهوية. ويقول براون أيضاً وفقاً للنموذج الحالي للتسامح: «إن الآراء والاعتقادات والممارسات لا تصاغ كموضوعات للضمير، والتعليم، وإنما هي مواد شخص واحد، حيث إن كل ميزة من مزاياه تعتبر مؤشراً (عرفياً، جنسياً أو متعلقاً بكونه أنثى أو ذكراً): ومن هنا تأتي مفاهيم (الوعي الأسود)، (أخلاقيات النساء)، (الشذوذ الجنسي)، و (وجهة النظر الثقافية العامة)».[13] تتطلب الآراء والمعتقدات شيئاً من التغيير في القيم الثقافية الثابتة، فلا تكون حساسة لمحادثة صريحة، ويعد هذا نتاجاً مهماً في التركيز في هذه الظروف، ويقتصر التسامح على قبول ذلك التحجر في الاختلاف.

يُصِرّ نقاد مبدأ التسامح الكلاسيكي على أن هذا المفهوم قد أصابه التشويه لتوظيفه في تسوية الصراعات بين الجماعات والهويات الثقافية. بعد الملاحظة «أن ما يثير القضايا المعاصرة الأكثر أصالة المتعلقة بالتسامح هي في الحقيقة الاختلافات بين الجماعات لا الأفراد»، وتشير جاليوتي إلى أن مثل هذه الصراعات الجماعية أكثر تعقيداً من أن يعالجها التسامح، حيث إن «الخلافات الجماعية عادة ما تكون لها طبيعة نسبية، من حيث إنه على العكس من الحالات التي ناقشها المنظرون الكلاسيكيون للتسامح، فإنها لا تشمل الخيار».[14] غير أنه في هذه الحالة المشكلة ليست في مفهوم التسامح نفسه، بل تكمن في اتساعه غير الملائم ليشمل مواقف ومجالات لا علاقة له بها. لكون التسامح لا يتماشى مع تدبير ومعالجة الصراعات الجماعية، فإن هذا لا يقلل أو يحصر دوره المهم في حماية المعتقدات الدينية والسياسية لدى العامة.

ظهرت في القدم قوانين تخص عدم التعصب مع الأديان قبل الاعتراف بالأشكال الأخرى من الحريات الديمقراطية، لكن من المهم فهم أن ظهور التسامح لم يتجلَّ بشكل زمني فحسب، وإنما تطور بشكل منطقي قبيل إعمال الحرية، حيث إن منع الناس من الإيمان بمعتقداتهم والتصرف وفقاً لها، عرّض استقلالهم الذاتي الأخلاقي إلى الخطر.

## الهجوم المعلن على التسامح

يبدو ظاهرياً أننا نعيش في حقبة انفتاحية يسودها التسامح وتخلو من الأحكام أكثر من غيرها من مراحل تاريخ البشرية،

لدرجة أنه كلما ذكرت كلمة «متعصب» فإنها تستحضر استهجاناً أخلاقياً. فنشهد كيف يُذكّر المجتمع أفراده مرة تلو الأخرى بأهمية احترام التنوع واختلاف الثقافات، وكذلك يُذكر طلاب المدارس باستحالة وجود إجابة واحدة صحيحة وأن هناك حقائق كثيرة متنوعة. فيصنف المتمسكون بمعتقدات قوية بأنهم أصوليون أو متشددون. وتجد اللغة الليبرالية نفسها على علاقة مضطربة مع تصرفات المتعصبين المعيبة، فتثير هذه العلاقة جدلاً أخلاقياً واسعاً. إن دلّ الطلب المتكرر للسياسيين وصناع القرار لمتابعة سياسة «التسامح الصفري» على شيء فهو يدل، على الأقل، على أن المجتمع انتقائي للغاية بالنسبة لطريقة تطبيقه لمبدأ التسامح.

يفهم المجتمع سياسة التسامح الصفري على أنها مجاز ثقافي يصف استجابة موحدة لا تتأثر بالتمييز لأي نوع من أنواع التصرفات غير المرغوبة. في البدء، استُحضر التسامح الصفري كتهديد بعقوبة أتوماتيكية لممارسة أنواع معينة من التصرفات الإجرامية والمخالفات القانونية. ومنذ التسعينيات من القرن العشرين توسعت سياسة التسامح الصفري لتشمل أيضاً نظام المدارس، للإشارة إلى تصرفات التنمّر والتحرش وغيرها كحيازة الأسلحة والمخدرات. كما أنه من الشائع جداً رؤية لوائح وملصقات إعلانية منتشرة في القطاع العام البريطاني، تُذكّر بسياسة التسامح الصفري ضد أولئك الذين يرتكبون أعمال شغب أو عنف ضد الموظفين. تبنّى كل من صناع السياسة وأصحاب القرار ورجال الأعمال هذا المصطلح، في الآونة الأخيرة، لإيصال فكرة معينة لقمع

النشاطات والسلوكيات التي تسبب قلقاً لهم: فعلى سبيل المثال أدرك مدير رابطة البريطانيين القائمين بالتأمين، أنه بوسعه استعمال مصطلح «التسامح الصفري ضد أعمال التزوير والاحتيال». [15] وتعبر تلك الطريقة العرضية التي توظّف فيها سياسات التسامح الصفري، والتي تخدم وكأنها توكيل لحصول التعصب، هي في الحقيقة تعابير مؤكدة عن الدعم الثقافي السطحي الذي يحظى به مثال التسامح في مجتمعنا.

«سياسة التسامح الصفري» تعني جدية واضع المصطلح، وهي أيضاً تدعونا إلى أن نضع الخصال الأخلاقية والثقافية والإنسانية المرتبطة بالقدرة على التسامح موضع التساؤل. وكما يُذكرنا المعلّق الاجتماعي بروس شناير: «سياسات التسامح الصفري المدعاة تلك هي بالحقيقة سياسات حذر صفري». [16] وهذه السياسات وضعت لتُطبق بشكل استبدادي، ولتعاقب اعتباطياً دون النظر في الظروف المصاحبة للأفعال، وبذلك تسهل الإجراءات على القضاة والمسؤولين، فيتجاهلون الظروف التي أثرت في حدث معين، فلا يرجعون إلى قدراتهم على التمييز. إن إلغاء مثل هذا الحذر من قبل أصحاب القرار يعكس الشعور العام بعدم الارتياح تجاه فعل إصدار الحكم: ولكن الحكم والتمييز عاملان أساسيان في تطور طبيعة التسامح، كما لا غنى عنهما في فهم أو تمييز أي من التصرفات التي من المحال التسامح معها. لذا، هنا يتضح أن اللاحكمية هي قيمة مدعّمة ليس فقط من جانب مناصري التسامح، بل أيضاً من قبل مؤيدي التسامح الصفري، وأن

بُغض الطرفين المزدوج تجاه هذا الحذر، يشير إلى أن هناك قواسم مشتركة بينهما، ما كانا يعلمان بها.

كان مفهوم التسامح دائماً ما يُفسر ويُفهم ويُطبق بطريقة انتقائية، حيث آمن مناصروه منذ البداية بعدم التعصب تجاه وجهات النظر دون غيرها. خلال القرن السابع عشر، مال الفلاسفة ورجال الدين والقادة السياسيون إلى الترويج إلى عدم التعصب بشكل وصولي وانتهازي، وبطرق تكتيكية تفيد مصلحتهم. وبقي هذا الميل مستمراً حتى يومنا هذا، حيث صادفت بعضاً من الأفراد خلال جلسة نقاشية في أمستردام يجزمون بأهمية وجود التسامح مع الأفراد المستعدين لانتقاد الإسلام، بينما يجدر تطبيق سياسة التسامح الصفري مع ناكري حدوث الهولوكوست. وقد أسعدني أنني كنت من الذين ناقشوا ضد هذه الفكرة، مؤكداً أنه عندما يكون هناك تساهل لاحتمالية التشكيك في وجود غرف غاز في معتقل أوشفيتز، فيجب بالتالي أن يمنع أي تجديف موجه إلى القرآن الكريم منعاً باتاً.

هذه الازدواجية التي واكبت النقاشات حول الهولوكوست أو الإسلام، تبدو جلية في ما يتعلق بالكثير من الموضوعات، حتى في الأدب الأكاديمي الجاد حول الموضوع، ويحدث أن تؤول عمليات الاستكشاف الفلسفية المجردة للتوترات المتضمنة في التسامح إلى الانحياز. ومن الصعب فعلاً تجنب النتائج التي تقول بأن التساؤلات الفلسفية بعيدة كل البعد عن الدراسات غير المهتمة في تطبيق فكرة التسامح على المناقشات الحالية في مجالات

سياسة الهوية وخلافات طرق الحياة أو حق حرية الرأي في إثارة الضيق، فتلك الدراسات غالباً ما تدعو إلى التسامح وقبول واحترام آراء المجموعات التي تتبنى موقفاً متعصباً تجاه أولئك الذين يخالفونهم الرأي. تُصر الفيلسوفة السياسية الإيطالية آنا جاليوتي على وجوب احترام الأقليات وليس التسامح معها فحسب، بينما يجب أن يخضع أولئك الذين يستخدمون «الكلام العنصري» ضدها إلى الرقابة ويجب إسكاتهم. كما تذهب جاليوتي إلى ضرورة الحد من حرية بعض الأفراد لإتاحة فرصة التسامح الكامل مع الاختلافات التي تستهدف التمييز والتحيز. (17)

إن الانتظام في استخدام المعايير المزدوجة في التعبيرعن التسامح يدل على أن هذا التقلّب ليس فقط عبارة عن عرض من أعراض الانتهازية الأخلاقية، بل هذا يبدي غياب نظام قوي داعم ثقافياً لعدم التعصب. إنه من اللافت للنظر بالفعل كيف أن الحضّ الرسمي على التسامح يكاد يخلو من الدعم الثقافي والأخلاقي. معظم الأكاديميين والمعلقين الاجتماعيين لا يأخذون مبدأ التسامح على محمل الجد، لكن هناك بعض الاستثناءات المهمة والمشرفة في هذا الصدد. عادة ما يُنبذ التسامح كمثال كان له أهمية في الأوقات الماضية، لكنه أصبح شيئاً منتمياً إلى الماضي، ويقدم التسامح على أنه تصرف ضروري، لكنه في الوقت نفسه فعل سلبي لتحمّل وجهة نظر الآخر، بسبب تضمّن فعل التسامح خاصية تحمّل الآراء التي اعتبرت خاطئة مسبقاً أو دونية، أصبح ينظر إليه لاحتوائه دلالة سلبية في جوهره. «بسبب الارتباطات السلبية للتسامح، تم رفضه كمبدأ

سياسي، وفُضلت عليه أفكار أخرى نبيلة كالمساواة أو الحرية أو الاحترام». حسبما كتب حكيم عن هذا الموضوع.[18]

مع ملاحظة أنه في «الكثير من المجالات اكتسب عدم التعصب صورة سلبية»، يكتب العالم السياسي الأسترالي بيتر بالينت: «إنه ليس مرتبطاً بالتسامح المجرد (في مقابل القبول الترحيبي أو الاحترام)، كما أنه مقترن بالضرورة مع قيمة سلبية».[19] الفكرة التي تقول إن «عدم التعصب المجرد» ليس بالكافي أو حتى أنه غير جدير بالاحترام تغذيها الحساسية الثقافية التي هي في غاية الانزعاج مع فعل توجيه الانتقاد لآراء الآخرين ورؤيتهم الخاصة للحقيقة. وفعلاً، فإن عدم ربط التسامح بالحكم الانتقادي هو إحدى الطرق التي تحرره من إظهاره في صورة سلبية.

إن الادعاء الذي يقول إن التسامح لا يكفي، غالباً ما يكون مرتبطاً بالجدل الذي يقول إن هذا المبدأ لا يصلح لإدارة الخلافات بين مختلف الأفراد والمجموعات في المجتمع الحديث. وفي ذلك يقول بروفيسور في الدراسات الإسلامية يتقبّل أن التسامح كان له شأن في الماضي البعيد، ولكنه يجادل بأنه فقد كل صفاته الإيجابية: ما كان يعتبر فعلاً دالاً على المقاومة في وجه قوى معينة (والذي يمكن أيضاً أن يمثل بأغلبية الشعب، النخبة، طبقة الأغنياء وما إلى ذلك) ودعوة شجاعة وحازمة لهم لممارسة التسامح، تغيّر معناه وأهميته عندما نتعامل مع علاقات متساوية بين أفراد يتمتعون بالحرية أو العلاقات بين المواطنين والمجتمع المدني، أو حتى العلاقات التي تجمع مختلف الثقافات والحضارات.

طبقاً لهذه الحجة، فإن التسامح فقد مضمونه الإيجابي، لأنه لم يعد يضع السلطة موضع التساؤل. نتيجة لذلك، يصور البروفيسور الدعوة إلى التسامح على أنها تعبر عن إذعان لعلاقات السلطة المسيطرة. حيث يقول: «كان الغرض من دعوة السلطات إلى أن تكون متسامحة هو اعتدال قوتها والحد من قدرتها على إلحاق الأذى، هذا يعني أن القبول بعلاقة تحكمها السلطة بين الشرطة والمواطنين بين المستعمر والمستعمرين».

من المهم التذكير بأن الدعوة إلى عدم التعصب من قبل الليبراليين، مثل لوك أوميل، لم يحفزها هدف تحدي علاقات السلطة، إنما حفزها كبح الدولة عن التدخل في أمور الأفراد الخاصة بآرائهم ومعتقداتهم. ولَّد هذا المنظور الدافع لإعلاء حرية الاعتقاد والضمير والتعبير عن النفس، لأن الليبراليين أخذوا بالرؤية القائلة إنه من الأفضل للناس أن يجدوا طريقهم إلى الحرية بأنفسهم بدلاً من أن تفرض الحقيقة عليهم من أعلى.[20] تلك كانت طريقة استخدام قوة الدولة بدلاً من علاقات السلطة بشكل عام، والتي سعى الطلب إلى عدم التعصب لمعالجتها. على أي حال، يتضح أن دافع البعض من وضع فضيلة التسامح موضع التساؤل هو أقل من الالتزام بالتساؤل عن علاقات السلطة السائدة مقارنة باعتراضه على أفعال الحكم والتقييم والتمييز التي تتكامل مع فعل التسامح.

يَعتبر البروفيسور عدم التعصب شكلاً من أشكال الشعور الأبوي تجاه موضوعات التسامح، وهو ينتقد بشدة فكرة أن التسامح «مصادفة فكرية» من جهة ذوي السلطة. ومن هذا المنطلق، يمثل

هذا الفعل إهانة، حيث إنه «عندما يكون الأفراد سواسية، لا يتوقع المرء أن يلقى مجرد التسامح من غيره أو أن يكون متقبلاً على مضض». في عصر اكتسب فيه القبول والتأكيد مكانة الإيماءة الإهمالية تجاه الآخرين، أصبح يمكن أن يستوعب التسامح طوعياً كتصرف متعجرف أو غير كافٍ. غالباً ما يجادل بأن الناس «لا يحبذون أن يكونوا موضوعاً للتقييم السلبي وهذا ما يأتي مع فعل التسامح». ويأتي قول الفيلسوف جون هورتن مؤكداً لما سبق: الناس يريدون ما هو أكثر من عدم التعصب: «المطالبة بما هو أكثر من مجرد تسامح هي المطالبة بألا يعرض المرء أو أفعاله للتقييم السلبي، وهذا مكوّن أصلي في معادلة عدم التعصب».[21]

يفيد هذا الطرح القائل بأن الأفراد لا يرغبون بأن يُتسامح معهم هي طريقة أخرى للقول إنهم لا يريدون أن يكونوا عرضة لإطلاق الأحكام عليهم فحسب، بل على بقية الأفراد تقبّلهم والترحيب بهم. ونشاز الثقافة الغربية في هذا المجال يتعزز أكثر باحتفالها بالقيمة العلاجية لفعل التأكيد والتقدير للنفس. كما سنلاحظ في الفصل الرابع من هذا الكتاب، غالباً ما يصور التأكيد الهوية الفردية والجماعية كواجب مقدس. هذا التناقض بين عدم التعصب والتأكيد هو الذي يشجع بيئة ثقافية غير مضيافة لممارسة التسامح. لذا فإن توسيع معنى التسامح ليشمل فكرة القبول والاحترام قد يكون إحدى الاستراتيجيات الفعالة لتجنب التناقض المذكور. تناقش جاليوتي ضمن هذا السياق وتدعو لعمل: «مراجعة عامة لمفهوم عدم التعصب»، فهي تقترح تعديلاً عاماً لمعنى التسامح ليعبر عن

فعل الإقرار بالآراء: «سيصور التسامح كشكل من أشكال الاعتراف بهويات مختلفة في المجال العام»، من خلال ما تصفه بأنه «امتداد دلالة من المعنى السلبي لعدم التدخل إلى الإحساس الإيجابي بالقبول والاقرار».[22] هذا الامتداد الدلالي للمفهوم ليشمل فكرة الإقرار غير الانتقادي يحول معناها إلى القبول غير المشروط.

يؤيد البروفيسور قيمة الاعتراف والاحترام، ولكن لأنه أكثر تناسقاً من جاليوتي فهو يرفض مفهوم التسامح تماماً. فبدلاً من إعطاء التسامح معنى جديداً، فهو يسعى إلى إيصاله إلى مفردات الهيمنة الثقافية، ويصر على أنه «عندما يتعلق الأمر بالعلاقات بين الإنسان الحر والمتكافئ أو الأمم المستقلة أو ذات الحكم الذاتي أو الحضارات والديانات والثقافات، فإن دعوات التسامح مع الآخرين لم تعد ذات صلة». لماذا؟ لأنه «عندما نكون متساوين، فلن تعود المسألة اعترافاً بالتسامح، ولكنها تصبح مسألة ارتقاء لمرتبة أعلى من ذلك بتعليم أنفسنا احترام الآخرين». الجدير بالذكر أن فكرة التسامح الليبرالية أيضاً تدعم نقطة الاحترام هذه: ولا يقصد الاحترام الذي يمثل القبول غير المشروط المتحول إلى تعابير الاحترام اللاحكمية، وهو ما نشهده في هذه الأيام، بل يقصد المفهوم الليبرالي الخاص بحيازة الاحترام لإرادة الأفراد لممارسة حريتهم الأخلاقية.

من المهم فهم أن الدعوة للاحترام والتقدير لا تقتصر ببساطة على الحضّ على أن نكون لطفاء وحساسين تجاه المعتقدات والثقافات أو الورطات التي يقع فيها الآخرون، وهذا غالباً ما تعبر

عنه خيبة الأمل في قابلية الناس لممارسة الوساطة الأخلاقية. وكما سنلاحظ في الفصل الخامس، فإن إتاحة التقدير اللامشروط تتمركز على الاعتقاد بأن الأفراد والمجموعات يتعرضون إلى أذى نفسي، إلا إذا كانوا يلقون التأكيد بشكل روتيني. هذه الفكرة مبنية على افتراض أن الناس يفتقدون المصادر الأخلاقية والثقافية للتعامل مع الآراء المتضاربة. يشكك نقاد مبدأ التسامح بشكل خاص في فعلية ممارسة الحكم الذاتي الفردي. ويناقش في ذلك هربرت ماركوزه في كتابه المعروف في مجال الانتقاد اليساري للتسامح: «الوعي الزائف» False Consciousness من جهة الأفراد جعل اختيارهم ما بين القيم والحجج المتنافسة أمراً صعباً، إن لم يكن مستحيلاً. وتردد ويندي براون صدى نزعة ماركوزه المتشككة من ناحية ممارسة الحكم الذاتي الفردي، محذرةً من أن الممارسة الحرة لما يمليه علينا الضمير قد تكون وهمية. وتسأل: «ما الذي يجعل من الخيارات (أكثر حرية) عندما تكون مراقبة من قبل منظمات سواء كانت علمانية أو تجارية في أمور النساء والموضة وليس من قبل قانون الدولة والدين؟» [(23)] بتعبير آخر، ما الفائدة من عدم التعصب القانوني إن كانت إمكانية صنع الخيارات لدى الأفراد مقيدة بفعل تأثير قوى السوق أو المؤسسات مثل الإعلان والأعراف الثقافية؟ هنا تكسر براون قوالب أفكار الحريات الرسمية والاجتماعية، كما ترفض الاعتراف بأهمية الأولى، فالحرية الرسمية ليست عبارة عن حق فارغ: عدم تدخل الدولة في آراء ومعتقدات الأفراد يعطيهم حرية اختيار حقيقتهم بما يتوافق مع ذواتهم. لكنه لا يضمن إمكانية ممارسة الأفراد هذه الحرية

ضمن اهتماماتهم الشخصية، أو ضميرهم الذاتي. ولكن إن كانت الحرية الرسمية لا تقود في كل الحالات إلى إدراك رغبات الفرد، فذلك لا يقلل من قيمتها. هذا دليل قاطع على أن التسامح يوفر الشرط المسبق لممارسة الحرية وليس ضمان تحقيقها.

يستنكر بعض النقاد التسامح من جراء خيبة الأمل التي يحملها للأفراد الذين يسعون وراء التقدير، ولخداعهم وإيهامهم بأنهم فعلاً أحرار. وتقول براون إن التسامح «يظهر» بطريقة تخفي «عدم المساواة والتحكم» بالخاضعين له. وتؤمن براون فيما يبدو بأن افتراض التسامح يقدم فعلاً أخلاقياً متعالياً لا مبرر له، وتكتب أيضاً في علاقة هذا الفعل بالثقافات المتحفظة: «تتطلب الليبرالية سمواً أخلاقياً لتستطيع أن تتحمل من بداخلها من الأفراد الذين لا يتحملون فكرة الليبرالية فيما بينهم»[24] إن الاقتناع بتفضيل المجتمع المتسامح على المجتمع الذي يتحاشى التسامح يعبرعن تناقض محتم بين أنظمة إدارة الشؤون الإنسانية المترفعة والدونية. ومع ذلك، إن الامتناع عن القيام بحكم قيمي كهذا معادل لرفض أخذ الحرية على محمل الجد.

تُشخّص ويندي براون التسامح بأنه «خطاب عن الابتعاد عن التسيس». مع أنها تقر بأنه كان لعدم التعصب سمات تحريرية على مدى التاريخ، كما أنها تنتقد كيفية تحول مسار التسامح إلى أداة مشرّعة لمختلف أشكال الهيمنة القمعية. وخير مثال على ذلك: «تشريع نوع جديد من أنشطة أعمال الدولة الإمبريالية». [25] وتذهب براون إلى أن «خطاب التسامح في الولايات المتحدة يصنف

معتقدات معينة على أنها حضارية وأخرى على أنها بربرية مع أنها تُظهر التسامح كقيمة عالمية وتدّعي ممارسته بصورة منصفة».[26] وعلى غلاف كتاب براون، يشير الأكاديمي الأمريكي المعروف ستانلي فيش، إلى «عجز الليبراليين عن ملاحظة الجانب المعتم من فضيلتهم المفضلة».[27] ومن وجهة النظر هذه، يُنظر للتسامح أحياناً كتسوية ساخرة في أحسن الأحوال.

المثقفون بعد الحداثيين واليساريون ليسوا الوحيدين المنزعجين في دعمهم التسامح. فالعديد من المفكرين المحافظين واليمينيين يسيئون فهم التسامح وينظرون إليه على أنه حرية يُساء استعمالها أو تفتقر للضابط الأخلاقي، ويخلطون بين الوصف الرسمي للتسامح كاعتراف روتيني باختلاف الآراء والسلوكيات المتضاربة وبين معناه القانوني. نتيجة لذلك، صاروا يلومون التسامح في معظم الوقت لأثره في هيمنة القيم وطرق المعيشة أو السلوكيات التي يمقتونها. يكتب في هذا الموضوع كرستوفر كالدويل الذي يلوم حركة تأييد التسامح التي قوضت الهوية الثقافية الأوروبية من خلال الترويج لهجرة هائلة إلى القارة الأوروبية:

«العديد من القوانين والعادات التي حفظت شمل المجتمعات الأوروبية، رميت من النافذة باسم الشمولية الليبرالية. وأصبح للتسامح أولوية أعلى من أي من الاهتمامات التقليدية للدولة والمجتمع ـ النظام، الحرية، العدل والوضوح ـ وغدا يتابع على حساب هذه الاهتمامات. لكن في السنوات الأخيرة، قيدت أيديولوجية أوروبا الحيادية تحت ثقل الهجرة الهائلة، فلم تعد

مصدراً للقوة، بل أصبحت مصدراً لما سمّته «ألسانا» الزوجة البنغالية المتذمرة في رواية «الأسنان البيضاء» لزادي سميث بـ «الهراء كيفما اتفق».[28]

وفي حين ينتقد بعضهم التسامح بقسوة لعدم توفيره التثبيت غير المشروط لجماعات اللاجئين الجديدة في أوروبا، يلوم كالدويل التسامح من الناحية الأخرى لتقبله الزائد للعادات والقيم المتصارعة.

يُصر أعداء فكرة التسامح الليبرالية على تطلعهم لشيء أسمى وأكثر تطوراً من إيماءة عدم التعصب فحسب، وهم يصرون ويؤكدون غالباً سلبية المبدأ الكلاسيكي للتسامح، كما يقترحون نموذجاً أكثر إيجابية من هذا المثال. ذكر كبير معلمي الطاوية في إيرلندا، جاريت فيتزجيرالد، أن عدم التعصب بالنسبة له: «مازال يحمل أصداء القبول على مضض في أحسن الحالات وعدوانية مريضة مستترة في أسوئها»، لذلك يطالب فيتزجيرالد بمصطلح أكثر إيجابية ليؤكد «التكافل الإنساني».[29] بينما يناقش الفيلسوف الألماني كارل أوتوآبل بأن التسامح السلبي لا يكفي للتعامل مع التحديات التي يواجهها المجتمع متعدد الثقافات. ويدعو كارل أيضاً لتبني «التسامح الإيجابي أو التأييدي» الذي يحترم «بل» ويدعم «تنوع التقاليد القيمية».[30]

إن الادعاء بأن المثال الكلاسيكي للتسامح هو مجرد مثال سلبي مبني على سوء فهم لجدلية التسامح والرفض. تعطي جاليوتي مثالاً على هذا الخلط، عندما تكتب: «إن الأشخاص المتسامحين يتمنون أحياناً لو استطاعوا التخلص من سلوكيات التسامح للأبد».

[31] إن الحجة القائلة إن سنحت للمتسامح نصف فرصة، فسوف يفضل التخلص من الآراء التي لا يوافق عليها ـ هذه الحجة تسيء فهم معنى التسامح. لأن فعل التسامح ليس بتعبير الإيثار المطروح على مضض، ولا يعني أن تقرر العيش ضمن سلوكيات وأحاسيس لا تتوافق معها. وإنما يقدم تقديراً إيجابياً للتنوع المهم من الآراء والمعتقدات المتضاربة. ويلاحظ ميل انتعاش الاستقلال الفردي عندما يعرّض إلى مختلف الآراء والمعتقدات وأساليب الحياة. ويقدم التسامح توجهاً إيجابياً تجاه خلق ظروف يطور خلالها الناس استقلالهم من خلال حريتهم في القيام بالخيارات.

إن نقاد ما يسمى بالتسامح السلبي لا يغفلون إمكانيته في التحرير فحسب: فهم غالباً ما يصبحون شركاء في مشروعات التشدد عبر فشلهم في أخذ هذا المبدأ بجدية. ما إن يعتبر التسامح فعلاً ذرائعياً ويكون قوامه عدم الاكتراث بوجهات النظر والآراء فإنه يخلو عندئذٍ من دعم حرية الاعتقاد والتعبير من أي فضيلة جوهرية. لهذا استطاع هربيرت ماركوزه، خلال انتقاده لما شُخّص بـ«التسامح القمعي»، أن يثب بسهولة من استنكاره السيطرة الرأسمالية الثقافية إلى الدعوة إلى كبح الآراء والأفكار التي يجدها مرفوضة. حيث إنه لم تكن لديه مشكلات مع «سحب التسامح مع الخطابات ومن المجالس من المجموعات والحركات التي تشجع السياسات العدوانية» أو «التمييز على أساس الدين والعرق أو ما يعارض تقديم الخدمات المجتمعية والضمان الاجتماعي والرعاية الصحية»[32]

كما سنرى لاحقاً، هناك العديد من نقاد «التسامح السلبي»، فالمعاصرون الذين يتتبعون طريق ماركوزه وينتهي بهم الأمر بالمجادلة من أجل طريق مختارة تجاه التسامح، وجدوا أنفسهم يخوضون في مناقشات مبتدعة لتقييد حرية التعبير والرقابة على الأفكار المكروهة من منظورهم. في ظل هذه الظروف، فإن تطوير منهاج متماسك وليبرالي على نحو أصيل يُفضي إلى التسامح، يُمثل مهمّة عاجلة تواجه أولئك القلقين على مستقبل الديمقراطية.

## الهوامش

1. هازارد (1973).
2. ورد في مندوس (1989).
3. بيترفيلد (1977).
4. والتزر (1997).
5. ميرفي (1997).
6. وولف (1998).
7. انظر اليونسكو (1995).
8. «المقدمة» في كتاب هايد (1996).
9. هورتون (1996).
10. انظر اليونسكو (1995).
11. براون (2006).
12. براون (2006).
13. براون (2006).
14. جاليوتي (2002).
15. هيئة القائمين بالتأمين البريطانيين (2010).
16. انظر شناير (2009).

17. جاليوتي (2002).
18. جريفن (2010).
19. بالينت (2006).
20. انظر مندوس (1989).
21. هورتون (2006).
22. جاليوتي (2002).
23. براون (2006).
24. براون (2006).
25. براون (2006).
26. براون (2006).
27. براون (2006)«يظهر التسامح عند هذه النقطة كمكمل للمساواة وليس مجرد امتداد لها»، بشكل مختلف كـ «بديل» أو «قائم مقام» قبل كل شيء ذلك الذي يعوض عدم اكتمال المساواة ـ يجعل المساواة «حقيقية» عندما لا يمكن أن تصبح بذلك وفقاً لشروطها الخاصة.
28. كالدويل (2009).
29. فيتزجيرالد (1999).
30. أبل (1997).
31. جاليوتي (2002).
32. ماركيوس (1965).

# 2

# التسامح باعتباره مورداً ثميناً

يستكشف هذا الفصل مسيرة التطور التاريخي لفكرة التسامح، وتخضع هذه الفكرة على الدوام إلى الاختبار من قبل الاهتمامات البراغماتية للأفراد وأهدافهم. ولا يَظهر المجتمع جديراً بالتصدي لمهمة قبول المتطلبات التي يطرحها التسامح عليه. لكن، في النهاية، يتجلى التسامح كمورد ثمين يحتاج إلى تجديد فكري متواصل.

خلال منتصف القرن الفائت، أصبح المجتمع الغربي راضياً عن نفسه فيما يتعلق بقيمة التسامح. فبالكاد استطاع العديد من الكتب المتعلقة بهذا الموضوع كبح الإحساس بالنبذ الازدرائي. يدّعي كاتب إحدى أهم المقدمات المستعان بها في هذا الموضوع: «كلاسيكياً، يعد التسامح حالة ليبرالية رهيبة، ولكن عادة ما تكون أقل منها (حالة) وتميل أكثر إلى كونها (رهيبة) وهي أكثر من إشارة صريحة لعدم الثقة والنفور والاستنكار».[1] هذا التقليل

العرضي من قيمة ما ثبت أنه انفتاح عظيم ومهم في تفكير العقل الغربي إن دل على شيء فهو يدل على تعبير ساخر يهزأ بسلطة الحريات. وانشغل العديد من المفكرين بوضع حدود للتسامح وابتكار أسباب لتبرير عدم التسامح مع آراء ونشاطات محددة.

منذ نشأة التسامح كفضيلة ليبرالية، استوعِب على أنه مثال مثير للمتاعب يتطلب الضبط عن طريق تدقيق مستمر للواقع. وأحد الأعمال الحديثة يناقش أن: «عدم التعصب ليس بالفعل الطبيعي» وأنه من «الصعب والعسير أن يعتاده المرء»؛ لذا فإن هذه الفضيلة «الاصطناعية» يمكن دعمها فقط على أسس براغماتية ومتعقِلة». [2] إن ظهور الشكوك والتساؤلات عن التسامح يمثل استجابة مفهومة لانعدام التماسك الذي يمارس من خلاله هذا المثال الليبرالي. تزيد حالة الريبة الوجودية من إدراك أهمية ممارسة التسامح مع معتقدات الآخرين في عالم أصبحت فيه الحقيقة مراوغة، وهذا بالضبط هو الوضع نفسه الذي يثير النزعة إلى التشدد. وذلك هو أحد أسباب أن التسامح لا يمكن له قط أن يستند إلى أكاليل مجده، فنجاحه ذاته هو بمثابة دعوة لأعمال التشدد.

تصيب كارمن بملاحظتها بأن التسامح «جزء من العملية التاريخية التي أدت إلى نمو تدريجي لمبدأ حرية الإنسان»، قبل أن نضيف إلى ما سبق؛ «عملية النمو هذه لم تكن منتظمة مطلقاً». [3] وبالطبع توضح خبرة التاريخ أنه لا يمكننا النظر إلى التسامح على أنه مسلم به. ولأكثر من ألفي عام، بدأ الأفراد والمجتمعات يقدرون شيئاً فشيئاً ضرورة بل حتى الرغبة في كبح الاندفاع لقمع معتقدات

الأفراد والتدخل في شؤونهم الخاصة. وقد حصل اكتشاف التسامح على مدى قرون عدة. وتطويره كمثال قوي كان مُلهماً من قبل حسابات متنوعة، مثل الحرص المجتمعي على تجنب الصراعات العنيفة والتطلع إلى تطوير محيط الحياة الشخصية الخاصة المحمية من التسلط السياسي والاعتراف والإقرار بأن الطريق إلى الحرية يتطلب حرية الاعتقاد، والتقدير المتنامي لأهمية الحكم الذاتي الأخلاقي. كان ذلك تعبيراً عن رغبة أساسية لضبط السطة السياسية. وقد برز التسامح كفضيلة مرتبطة بالخيال الحديث عامةً وبالليبرالية خاصة، مع هيمنة قيم الحرية والاستقلالية.

غير أن دعم التسامح نظرياً يعد أسهل بكثير من دعمه بالممارسة. فالبشر يجدون صعوبة في تحمل وتقبل الآراء والممارسات التي يبغضونها بشكل أصيل. من هنا، كما ذُكر في الفصل السابق، تظهر نزعة لتطبيق التسامح بانتقائية. وتُختبر قابلية المجتمع للتسامح باستمرار من خلال الأحداث الجديدة التي يمر بها: كما يشير المؤرخ هربرت بترفيلد: «أينما وُجد عدم التعصب غدا من الواضح تعرضه كنظام عملي إلى قيود صارمة»، حيث إن داعميه يميلون إلى اعتباره «وسيلة مؤقتة» فحسب.[4] وتتغير أشكال وأنواع المعتقدات والآراء والممارسات التي تتطلب قابلية التسامح باستمرار، فينتج عن ذلك تحديات غير متوقعة. وظهرت الدعوات للتسامح أولاً فيما يتعلق بتسوية القضايا والخلافات الدينية: نرى اليوم أن الاختلافات المذهبية بين الكاثوليك والبروتستانت نادراً ما تمتحن قدرتنا على التسامح. بالرغم من أن موضوع التسامح عادة ما

يأتي ذكره في الخلافات بين الغرب والمسلمين وبين المسلمين واليهود. لكن القضية المطروحة هنا هي قومية وثقافية وعرقية أكثر منها دينية. في القرن التاسع عشر وقطعاً مع حلول القرن العشرين، كانت الاختلافات والصرعات الأيدلوجية السياسية هي الأهم في اختبار القدرة على التسامح لدى المجتمع الغربي. تحول نذير التشدد منذ ستينيات القرن العشرين وبالأخص الثمانينيات، إلى شكل ثقافي ونمط من أنماط الحياة بشكل أكبر. حيث نقلت ما يطلق عليها الآن حروب الثقافات مناخاً حاداً من الخلاف الأخلاقي فيما يتعلق بقضايا مثل النشاط الجنسي، الإجهاض، الهوية والصحة. أدى الافتقار إلى اليقين الأخلاقي فجأة إلى تعزيز مناخ غير مريح إزاء الالتزام بقيمة التسامح. ومن هنا، لم يقتصر الأمر على وجود حروب الثقافات بيننا بل ظهرت «حروب العلوم» و«حروب المومياوات» و«حروب الصحة».

ليس التشدد الطريقة الوحيدة التي يستجيب بها الأفراد للشك والريبة، فمبدأ الشك ساعد على بناء الشروط الثقافية المسبقة لظهور الحس والوعي التسامحيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. إن إحدى الغايات الأساسية لهذا الكتاب هي إيضاح أسباب الصعوبة التي تجدها مجتمعات القرن الواحد والعشرين في التسامح مع الشك. لنستبق مناقشتنا: ليس الشك بقدر ما هي المصادر الثقافية التي يُدرك من خلالها هذا الشك وهي التي تبرر تناقص الإدراك التسامحي.

كان التشدد في الأزمنة السابقة يتغذى من إلزامية إعلاء شأن الدين والواجب. كان من صميم الدين بأن «شكلاً واحداً من

أشكال الدين هو الصحيح» وأن «كل ماعدا ذلك هو ليس فقط خطأ، وإنما يمثل خطراً على روح الإنسان وعلى المجتمع بصورة عامة».[5] قلة الإيمان في يومنا هذا، أو بصفة أخرى، الصعوبة التي تواجهها الثقافة الغربية في إعطاء معنى للتجربة الاجتماعية، هي التي تؤدي إلى تجليات التشدد. وهكذا أصبحت لتجليات التشدد صفة تحكمية وغير مستقرة. والخلافات المريرة حول وضع الحجاب، تناول الأطعمة السريعة، دعم إجراء البحوث العلمية على الحيوانات، القتل الرحيم، الإجهاض، أو حتى الاحتباس الحراري، أدت إلى ظهور غير متوقع لمهرطقي القرن الواحد والعشرين. ومن المتوقع أن الدعوات لغرض الحظر أو الرقابة أو تجريم هؤلاء المهرطقين تمتحن باستمرار التزام المجتمع بفكرة التسامح .غير أن مستقبل المجتمع يعتمد على قدرتنا في الالتزام بهذه القيمة. فكما يذكرنا رونالد دوركن: «التسامح هو التكلفة التي تدفعها مقابل مغامرتنا في الحرية».[6] يؤمن التسامح الأدوات الضرورية لنا للإبحار في أقاليم الشك المجهولة، حيث إنه يتضمن المغامرة والرغبة للمضي في رحلة لا يعرف أين منتهاها.

## الرحلة الطويلة

كان الإغريق القدماء أول من شعر بوميض قيمة التسامح. وخطاب بيريكليس التأبيني الشهير يؤنب ثقافة الحرية في أثينا: «إن قوانيننا تكفل المساواة في العدالة للجميع وما من مواطن أثيني يهمل شؤون العامة لانشغاله بالانصراف إلى شؤونه الخاصة».

وعلى الرغم من دعم بيريكليس لفضائل الحياة العامة كمثل أعلى، إلا أنه يقر بأهمية إعطاء الحرية للمواطنين في شؤونهم الخاصة، مؤكداً لجمهوره: «إننا نتيح فرصة مطلقة للجميع في حياتنا العامة، فنحن نعمل بالروح ذاتها في علاقاتنا اليومية فيما بيننا ولا يضيرنا أن يفعل جارنا ما يحلو له».[7] بيد أن تقديم بيريكليس لحق المواطنين بالاهتمام بشؤونهم الخاصة، كان مثالاً للحياة المثالية في أثينا القديمة. ومع ذلك اعتبرَ ذلك إقراراً بالحاجة إلى تقييد التدخل الاجتماعي في الأحوال الشخصية للأفراد. وقدم لنا هذا الخطاب نموذجاً لما سيكون بعد قرون من الزمن وما يعرف لاحقاً بالتسامح. لكن لم يشق التسامح الطريق نفسه فيما يتعلق بممارسته مع الحريات الفردية خلال القرن السابع عشر. ويلاحظ العالم السياسي النيوزلندي ريتشارد مولجان: «في خطاب بيريكليس، بالرغم من أن التسامح في أثينا لم يعلّل لارتباطه بالأفراد بأي من الأحوال، لكن لأنه أفاد المجتمع ككل».[8] ومن المؤكد أن الاهتمام البراغماتي بالسلطة وقوة الترابط الاجتماعي في أثينا هما اللذان يبرران التسامح؛ ولكن الاعتراف بأن الأفراد الذين يشعرون بالحرية تجاه توفير مصدر قوة للمجتمع بأكمله يمثل تقدماً مهماً في تفكير الإنسان في الحرية.

بدت ثقافة أثينا السياسية منفتحة نسبياً لفكرة التسامح. وإنه من الممكن تفسير محاورات سقراط كمثل مبكر جداً لاستغلال روح التسامح لتحقيق غاية الشفافية والحقيقة. حاول سقراط عبر منهجه الفلسفي توظيف تضارب الآراء بطريقة متسامحة من دون تحديد

نهاية الحوار، حتى يتمكن أطراف الحوار من تطوير مناقشتهم في أي اتجاه يرونه ضرورياً. بالنسبة إلى سقراط، ولأننا لا ندري حدود معرفتنا، فحين نواجه حواراً مصاحباً لوجهة نظر متناقضة، نتنبه لنقاط القوة والضعف في حججنا ويزيد ذلك من اقترابنا من الحقيقة. بهذا المعنى يستبق سقراط إحدى حجج ميل عن التسامح، ألا وهي: «الرأي المتلقى قد يكون خاطئاً ولكنه الحق الابتداعي».[9]

لم تلبث تلك التجليات المبكرة لروح التسامح في أثينا أن أُرهقت بفعل النكسات التي تعرضت لها في الحروب والنزاعات. وعلى امتداد قرون تالية، لم تصمد حتى فكرة بيريكليس المعتدلة عن التسامح، فضاعت وفقدت سبيلها. لاحظ المؤرخ الأمريكي دونالد كاجان عن الأثينيين: «من خلال أسلوبهم العقلاني والعلماني والتزامهم بالحرية السياسية والاستقلالية الفردية في حياتهم الدستورية والسياسية ونظامهم الجمهوري والديمقراطي، أن قيم أثينيي عهد بيريكليس هي أقرب إلى قيم عصرنا من أي ثقافة أخرى منذ العصور القديمة الوسطى». كما أضاف: «لهذا يحتل أثينيو بريكليس مكانة عظيمة بالنسبة لنا».[10]

نادراً ما ذكرت أفكار التسامح في إطار نظامي متماسك في فترة ما بين أثينا القرن الخامس قبل الميلاد وأوروبا القرن السابع عشر. شككت المسيحية في سنيِّها المبكرة في حق الدولة في إخضاع الأفراد للدخول في دين معين. وفي مطلع القرن الثالث، شدد عالم اللاهوت ترتوليان، على أن «كل فرد حر في اتباع الدين الذي يشاء». وأعرب عن اعتقاده بأن «الدين المعتنق من قبل

أحدهم لن يضر أو ينفع أحداً».[11] وقد كتب في الفكرة نفسها جون كرايسوستم، رئيس أساقفة القسطنطينية، قائلاً إنه لم يكن «للمسيحيين الحق في استئصال الخطأ عن طريق الكبح أو التقييد والفرض، بل الحق في إنقاذ الإنسانية بالإقناع واللطافة والمنطق».[12] تلك التعابير التسامحية تجاه ما يُفسر على أنه معتقدات خاطئة أخذها الفيلسوف جي. بدسيزويسكي كبرهان على أن «التسامح هو ابتكار مسيحي».[13] غير أن هذا الاستنتاج لا يصمد أمام التفحص الدقيق. عندما أصبحت المسيحية الديانة الرسمية بعد أمر الإمبراطور الروماني قسطنطين في عام 313 ميلادية، تصاعد التشدد في الكنيسة. حيث وافقت الكنيسة على فرض عقوبات على معتنقي المذهبين الدوناتي والأرياني ـ وهما طائفتان مسيحيتان مهرطقتان ـ من قبل السلطات العلمانية. كما تضمنت حملة سانت أوغستين ضد الأريانيين، في شمال أفريقيا في مطلع القرن الخامس، إشارة إلى أن مطاردة المهرطقين وأصحاب البدع قد أصبحت سياسة رسمية. ويقول أوغستين في بيان له «أي موت أسوأ للروح من حرية الضلالة والإثم»، شارحاً بهذا القول إن الكنيسة لم تكن مستعدة للتسامح مع المعاصي المذهبية.[14]

في استعادة الأحداث الماضية، نلاحظ أن هذه النقلة التدريجية في الموقف من عدم التعصب إزاء كبح الهرطقة تعطينا مثالاً مبكراً عن كيفية تأثير الطرق المجتمعية والحسابات الذرائعية بوضع السياسات. ولطالما كانت الكنيسة المسيحية ضعيفة وتواجه سلطة علمانية معادية، فإن مناداتها بحرية اتباع دينها كانت

مرتبطة بمطامحها للبقاء المؤسسي. في حين أنه حالما أصبحت كنيسة للدين، الرسمي وأصبحت مرتبطة بصورة وثيقة مع الدولة، صارت تنظر إلى التسامح مع الأديان المنشقة عنها كتهديد لسلطتها ونفوذها. إن النزعة إلى تبني منهاج قمعي تجاه الأفراد الذين يشككون في عقيدة الكنيسة الرسمية لاقت الدعم من سطوة النفوذ البابوي السياسي. وفي أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر، أصر قادة الكنيسة على أن سلطتها تفوق تلك التي يملكها الملوك. في رسالته البابوية بعنوان Unam Sanctam في عام 1302 ادعى بونيفاس الثامن أن السلطة على الأرض مترسخة في الكنيسة – سيفان يحكمان العالم ولكن «كلا السيفين: الروحي والمادي، في قبضة الكنيسة».[15]

توازى الطموح الثيوقراطي المتمدد للكنيسة مع نمو نهج أكثر قسرية تجاه المذاهب المنشقة. وفي ظل هذه الظروف تبنت مجموعات الأديان المنشقة استراتيجية تتحدى فيها «السلطة القسرية للكنيسة في الشؤون العلمانية كالسبيل الوحيد لإقامة عدم التعصب لها».[16] في الحقيقة سعت هذه المجموعات لتطويق قوة الكنيسة السياسية باحثة عن حماية الحكام العلمانيين وعلّقت الآمال على نيل سماح النبلاء الذين حملوا الضغينة ضد الكنيسة لها بممارسة عقائدها الدينية. إن تداخل الدوافع السياسية والدينية كان له التأثير في ضمان أن دعوات التسامح غالباً ما تربط بالاحتجاج والتمرد ضد النظام السائد. ولذا كاستجابة لتشدد الكنيسة جاءت المطالبة بحق الفرد في الانشقاق ومن ثم اكتسب

الضمير الشخصي تعريفاً على هيئة مخطط جاء لتشكيل ما يوصف بمعتقد عدم التعصب في القرن السابع عشر.

على الرغم من ترافق الإصلاح مع بزوغ فكرة عدم التعصب، إلا أنه لم تكن حرية الدين مبدأً مدعوماً من قبل المصلحين. ففي القرن السادس عشر، اعتقد عدد قليل جداً من البروتستانت بمثل هذه الحرية، كما لم يرد في مذهبهم المطالبة بالتسامح الديني. وكما يذكرنا أحد المؤرخين: «لو رجع الأمر إلى المصلحين الأوائل، لما كنا حظينا بشيء يسمى التسامح».[17] وبالفعل «أغلب» المصلحين «أعلنوا كل شيء عدا شمولية واجب الطاعة لأي سلطة منشأة حسب الأصول».[18] اعتمد المصلحون نهجاً براغماتياً، وانتقائياً تجاه الممارسات الدينية. كما أن لوثر، وهو الذي طالب في البداية بعدم التعصب، انقلب سريعاً إلى التشدد تجاه خصومه الدينيين، مجسداً موقف الانفصام تجاه عدم التعصب. في البداية، عندما كان لوثر مشغولاً بهدف ضمان الحرية لتعاليمه، اتخذ «موقفاً قوياً ضد القسر في قضايا الدين»، «مهاجماً» «إجبار الضمائر» واستغلال سلطة الدولة في «قمع الهرطقة». وفي كتابه «الإرادة غير الحرة» «The Unfree Will» قال لوثر إنه: «لا يجوز للضمير أن يقيد بأي شيء، إلا بكلمة الرب»[19] بعد وقت قصير من نشر هذا الإشعار، بدأ قلق لوثر يتزايد بالنسبة إلى التهديدات المطروحة من قبل المهرطقين والمتمردين دينياً. وعند حلول عام 1536 تقبل لوثر قمع الدولة للهرطقة بشكل كلي: «يجب على السلطات العامة قمع التجديف، والمذاهب الفاسدة والبدع والإلحاد، كما يجب فرض العقاب الجسماني على الذين يتابعون تلك الأمور».[20]

كان تناقض لوثر مشتركاً مع أغلب المنادين الأوليين للتسامح. ففي كتابVon weltlicher Uberkeyt الصادر عام 1523 ذكر لوثر أن الاعتقاد الديني مسألة شخصية لذا، «فإن جعله يخضع لعمليات الحظر القانونية والجزائية، يعد غير منصف وعبثياً».[21] بعد سنتين من هذا الطرح، ناشد لوثر الملوك العلمانيين استعمال القوة لكبح جماح القائلين بتجديد العماد، وفي 1531 «انتقل كلياً إلى جانب أولئك المعتقدين، لسبب أو لآخر، بالحفاظ على الدين النقي بالقوة».[22] في القرن التالي، ازداد عدد الأفراد المعترضين على قمع المعتقدات الدينية أكثر فأكثر. لكن التسامح الذي دعوا إليه كان مؤهلاً لذلك في كل الأحوال، ولم يمتد إلى بقية أنواع المعتقدات الدينية. احتوى البيان الرسمي ضد مطاردة الإلحاد، De Haereti-cis, an sint persequendi لسباستيان كاستليون الذي ظهر في 1554 ولم ينشر حتى 1612، على حجة قوية لعدم التعصب بتقريره أن: «قتل رجل ليس دفاعاً عن مذهب الدين، ولكنه مجرد قتل نفس فحسب»[23] ولكن أصر كاستيليون على وجود قيود للتسامح – فأولئك الذين ينكرون البعث والنشور وخلود الروح وأولئك الرافضون بالاعتراف بأي سلطة إنسانية يمكن منعهم من تدريس مذاهبهم بمعاقبتهم من قبل الولي على نحو عادل، وإن لم يكن ذلك بالإعدام إن أصروا على ما يفعلون»[24]

على الرغم من أن أولى دعوات عدم التعصب تلك كانت محدودة في نطاقها وغالباً تحركها المصالح الذاتية، فقد أثبتت أنها كانت مهمة في تطوير فكرة حرية الاعتقاد. وعلق آلن بأن الدعوات

لمثل هذه الحريات من قبل الكاثوليك والبيوريتانيين مثلت محاولة لدعم «حرية ضميرهم ذاته لا الآخرين» وأنها بمحض الصدفة حيث إنها «ساعدت على توسيع نطاق حريات الإنسان».[25] إن نهوض فكرة التسامح قد تكون نتيجة غير مقصودة لأغراض كبرى مقيدة طرحها المصلحون الأوائل. لكن من خلال مطالبتهم بالحرية لأنفسهم لم يشاركوا في تطبيع موقف منفتح إزاء اعتقادات الآخرين. من الضروري ملاحظة أن المبادئ المهمة، كالحرية والتسامح، أخذت قروناً لتنمو وتتطور وهي نتاجات حوادث تاريخية وصدف أحداث بقدر ما هي إيضاحات لأفكار جديدة.

في أواخر القرن السادس عشر، سُمعت حجج في غاية القوة تدعم حرية الأديان. ففي عام 1565، دافع عالم اللاهوت الإيطالي الأصل جاكوبس أكونتيوس عن حرية الأديان المطلقة، وقال: «البحث عن الحقيقة لا بد أن يبدأ بالشك، والطريق إليها يكمن في الحوار المفتوح وفي التساؤل»، وخلُص إلى أنه «إن تـأسست الحرية، فستظهر الحقيقة وتنتصر».[26] مع جاكوبس أكونتيوس ارتبطت فكرة حرية الأديان بالسعي وراء الحقيقة. عبر العقود التي تلت، رحب المجتمع الأوروبي أكثر فأكثر بازدهار تلك الفكرة الليبرالية الجبارة.

أحد الأسباب المهمة وراء نمو نفوذ فكرة عدم التعصب كانت أزمة الإيمان التي خبرتها المجتمعات الأوروبية في القرن السابع عشر. في مقال تريفور- روبرس الإبداعي بعنوان «الأزمة العامة في القرن السابع عشر» يناقش الحس القوي بالأزمة الذي ساد،

مستنتجاً أنه «بدا للمراقبين المعاصرين بأن المجتمع قد وقع في أزمة، وكانت هذه الأزمة عامة في أوروبا».[27] وضعت أزمة القرن السابع عشر القناعات القديمة موضع التساؤل. وفي هذه الظروف، لم يستطع العديد من المفكرين قبول الحقائق التقليدية كمسلمات بديهية بعد ذلك. «ما تاق الناس لمعرفته هو بِم يؤمنون؟ وبِم لا يؤمنون؟»، كما كتب هازارد[28]. ما يصفه هازارد «بأزمة الوعي التاريخي» عبر عن نمو الشك وعدم اليقين تجاه معنى الماضي والصلة بالقيم التقليدية. كما ناقش الفيلسوف الفرنسي بيير بايل (1647ـ1706) وكان المبدأ على من عدم التعصب إزاء معتقدات الدين المختلفة، لمصلحة هذا المبدأ على أساس افتقار البشر بشأن مشيئة الرب. وقد افتقر العالم لليقين الذي يقدمه القبول المسلّم به للعرف وتخوف بايل من أن الكثير من المعتقدات المعترف بها كأوجه للحقيقة قد يثبت زيفها وذهب إلى القول: «لقد قلت لك ذلك من قبل، وها أنا ذا أقوله من جديد؛ إن الضلال الخالص هو افتراض أنه بسبب نقل فكرة من أقدم الأزمنة إلى أجيال متتابعة فإنها قد لا تكون زائفة تماماً».[29]

إن شك بايل بمنزلة العرف أو التقليد كان مرتبطاً أيضاً بمعانقته المنطق كأداة للسعي وراء الحقيقة. وإيمانه بأنه «ليس هناك غموض يستعصي حله على المنطق البشري» هو ملخص الاعتقاد الذي تمسكت به قلة من المفكرين الأوروبيين ذوي النفوذ. إن النزعة المتنامية للتشكيك الصيغة التقليدية للماضي عنت أن سلطة المعرفة التاريخية أصبحت موضع جدل. وبدلاً من أن يخدمنا

التاريخ كمرشد لنا في أمورنا الحالية، صار ينظر إليه على أنه سجل غير موثوق للماضي. عبرعنوان كتاب «Uncertainty in History»، للمشكك الفرنسي فرنسوا دي لا موث لو فاير (1558_1672)، عبر عن موقف المدرسة الجديدة للنقد التاريخي. هناك شعور بالنفور من الماضي لدرجة أدت إلى طرح أسئلة عن مكانة وسلطة الكتاب المقدس. وجه المشككون أصابع الاتهام إلى المؤرخين بِعَدِّهِم منحازين كما شاعت الادعاءات بأن النصوص كانت مبنية على مصادر مزيفة. في أواخر القرن السادس عشر شاع استخدام كلمة «انتقادي» فأصبحت رائجة، وفي عام 1700 وصف شخص أحد المثقفين عهده بـ «عصر الانتقاد».[30] كان الفيلسوف الفرنسي مونتاني (1533_1592) هو الذي دعا على نحو مثير للجدل إلى التشكيك في معلومات عصر النهضة الماضي الموجودة سابقاً بطريقة ممنهجة، وساعد على «تضاؤل سلطة المعلومات القديمة كمجموعة من نماذج فكرية ومتعلقة بنظرية المعرفة».[31]

كانت هناك أسباب عدة لهذه الأزمة المتعلقة بالوعي التاريخي في القرن السابع عشر. أدرك الأوروبيون عبر الإبحار والسفر أن هناك ممارسات وعقائد إيمانية عدة أخرى توجه تصرفات الأفراد على خلاف تصورهم. واصطدموا بحقيقة وجود ثقافات بعيدة أخرى، ببحث عن الأجوبة خلال ممارسة أعراف متنوعة، مما جعلهم يشكون بالاعتقاد القائل إن هناك طريقة واحدة لتنظيم المجتمع. في ظروف وجود هذا الشك، ظهرت العلوم، واستعمال المنطق كبديل عملي عن الاعتماد على العقائد والايمان. كان من مؤيدي هذه الأفكار

المفكرون الإنسانيون مثل إيراسموس (1466 – 1536) والفلاسفة المشككون مثل مونتاني، رفضوا الالتزام بمذاهب الكنيسة، ودعموا استقلالية المنطق الإنساني.

كان ضعف الإيمان بالتقاليد والعقائد الكنسية يرجع جزئياً على الأقل إلى اندلاع الخلافات الدينية والنزاعات المذهبية. وخلال القرن السادس عشر، أدى تحدي سطوة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية إلى انتشار المِلل الدينية والمذاهب اللاهوتية. فتصاعدت هذه الخلافات وازدادت شراسة مفضية إلى حروب وخلافات في القرن السابع عشر. الصراعات الدامية مثل حرب الـ «ثلاثين عاماً» والخلاف العنيف بين الهوجونوت البروتوستانت والكاثوليك في فرنسا والتوتر بين الأطراف المحّفزة دينياً خلال الحرب الأهلية الإنجليزية (1642 – 1660) كل هذه الحروب أقنعت النخبة الأوروبية أنه لا بد من السيطرة على التشدد الديني وتطويقه ولجمه.

في حالة بريطانيا، فإن المضي في صراع مدمر بسبب اختلاف المذاهب «أدى إلى نقلة نوعية في تفكير النخب المتعلمة حول العلاقة بين الدين والمجتمع».[32] إدراك أن الخلافات الدينية والنزاعات صارت جزءاً من الحياة أدى إلى تبني قسم من نخبة السياسيين موقفاً متسامحاً بشكل أكبر تجاهها.

فرضت المخاوف البراغماتية أولى الخطوات نحو عدم التعصب. ففي فرنسا أواخر القرن السادس عشر، سعى الهوجونوت لضمان نمط حياتهم عن طريق الحصول على شهادة تسامح رسمية، ظنوا أنه من الواقعي امتلاك هذا التنازل لأنه «وصلت مجموعة من نخبة

الكاثوليكيين المعتدلين في ذلك الوقت إلى خلاصة قوامها أن أي محاولة لفرض سياسة توحيد دينية بالقوة، ستشكل تراجعاً تكتيكياً خطيراً إن لم يكن خطأً أخلاقياً».[33] الاستعداد لقبول حق الأعداء الدينيين السابقين في ممارسة دينهم كان جزءاً من موقف نخبة من الكاثوليكيين تدعى «السياسيين» «les politique». والذين ذهبوا إلى القول إن التماثل لا يستحق الحفاظ عليه بعد الآن، أياً كانت قيمته في حد ذاته إن كان ثمن فرضه سيعرض الدولة إلى الدمار».[34]

مع الخطورة التي تهدد تماسك مصداقية فرنسا، بدا أن شكلاً محدوداً من عدم التعصب الديني ثمن معقول لدفع البلاء. في عام 1598، منح مرسوم للبروتستانت حقوقهم المدنية كاملةً وحقهم في ممارسة عبادتهم على الملأ وإن كان ذلك محدداً في بقاع معينة. على الرغم من إلغاء هذا المرسوم في 1685 الأمر الذي أفضى إلى فرار الهوجونوت من فرنسا، كان من الواضح أنه لم يكن هناك مجال للرجوع إلى نظام محاكم التفتيش القديم المتسم بالتشدد.

شجع الشك الضئيل بالإقرار بأن أعداء الدين لن يسحقوا من دون التعرض إلى خسائر غير مقبولة «السياسيين» «les politique» وغيرهم على النظر في صيغة حل وسط. يعتقد بيترفيلد أنه من هذا المنطلق «لم يكن عدم التعصب مجرد مثال، أو غاية إيجابية يريد الناس تحقيقها لذاتها» ولكنه «تراجع للشيء الأمثل التالي؛ ملاذ أخير لأولئك الذين لا يزالون يكرهون بعضهم في غالب الأحيان. ولكنهم وجدوا أن مواصلة القتال تعد أمراً مستحيلاً».[35]

لكن القسر الديني لديه القدرة على إضعاف ـ إن لم يكن تخريب

ـ الكيان السياسي المتزامن مع التقدير المتنامي لصعوبة معرفة السبيل إلى الحقيقة الدينية. ومع إضعاف الثقة بالقدرة على امتلاك معرفة معصومة بالمشيئة الربانية، فإن ممارسة ملاحقة ومحاكمة المهرطقين والملحدين فقدت شرعيتها. والقلق على قدرة البشرعلى الوصول إلى الحقيقة شجع بيئة يمكن لعدم التعصب المعرفي أن يزدهر فيها.

عدم التعصب المعرفي الناتج من الاقتناع يعززه الاعتقاد القائل بوجوب التسامح مع الآراء والمعتقدات، إما لأنه من المستحيل إجبار البشر على ترك معتقداتهم أو لأنه من الخطأ منعهم من إيجاد طريقهم للحقيقة. ودعم كل من ميلتون واسبينوزا وخاصة لوك تلك المشاعربقوة. وقد استوعب اسبينوزا (1632ـ1677) مشكلة التشدد من خلال خبرته الشخصية. واتُهِم هذا الفيلسوف اليهودي بالهرطقة والإلحاد لإنكاره الوحي وطُرد من معبد اليهود. وفر كتاب اسبينوزا «الرسالة اللاهوتية ـ السياسية» theological-Political Treatise (1670) حجة مهمة لحرية الاعتقاد، تضمنت أن الدولة لا تحتاج إلى محاولة السيطرة على ـ أو تنظيم ـ معتقدات الأفراد، ويجب أن تقتصر على تنظيم أفعالهم. بعد تسع سنوات من ذلك، قام جون لوك (1632 ـ 1704) بكتابة ما سيبرهن على أنه الطرح الأهم في عدم التعصب الديني، ورسالته بعنوان «رسالة حول عدم التعصب» (Concerning Tolerance 1698) يمكن أن تفسر على أنها إحدى الوثائق المؤسسة لما سيصبح فيما بعد الليبرالية الحديثة.

غالباً ما كان لوك يُنتقد لاقتصار حجته على الدعوة إلى عدم التعصب الديني. ووجب تذكر أن لوك كان يعيش في عصر كانت فيه

الملاحقة الدينية شائعة، وكان تدخل الدولة في الخلافات المذهبية يهدد بتفكيك الكيان السياسي. في هذه الظروف أضحى دعم الحرية الدينية خطوة مهمة في رحلة طويلة ستقود بالنهاية إلى توسيع نطاق الحرية والديمقراطية. ومثل اسبينوزا، حاول لوك أيضاً صياغة الدفاع عن عدم التعصب من خلال «فصل عالم الاعتقاد الديني عن عالم الممارسة الدينية ـ فاصلاً معتقدات الأفراد الدينية، من تصرفاتهم الاجتماعية، بما في ذلك تصرفاتهم الدينية»[36] الفاصل الذي رسمه كل من لوك واسبينوزا بين الاعتقاد والتصرف شكل نقطة انطلاق لشرح المجالين الخاص والعام المستقلين: وهو تمييز فكري سيبرهن على أنه لا غنى عنه للتطوير اللاحق للنظريات الليبرالية.

ذهب لوك إلى أن المعتقدات الدينية، التي يتمسك بها البشر في عقولهم وقلوبهم، ليست أهدافاً مناسبةً لسيطرة الدولة. وكانت حجته الرئيسة هي الزعم أن «الإيمان الديني لا يمكن تثبيته بالوسائل القمعية التي يتسم بها تصرف الدولة».[37] في الحقيقة جادل لوك بأن محاولة الحكومات قمع العقائد الدينية المنشقة قد تكون عقيمة وغير مقدر لها أن تغير معتقدات الناس. إنها ستقود ببساطة إلى الإفصاح الظاهري عن التوافق، ولكنها ستفشل في غرس إيمان أصيل.

تبنى لوك وجهة النظر القائلة إن القسر المذهبي في الإيمان من قبل الدولة لا يفضي إلى إيمان أصيل، وإن أي محاولة لممارسة مثل تلك السياسة تدعو إلى الشك في عقلانية السلطة السياسية. إن دعوة لوك لعدم التعصب إزاء تنوع الاعتقاد الديني كانت متأثرة كذلك بالاعتقاد بأنه يجب ألا تكون الحقيقة مفروضة من الخارج:

وهذا يقتضي سعياً داخلياً وراء الإجابات أن العالم الداخلي للإيمان، وليس المجال الخارجي للحركة، يشكل البؤرة لمناقشة لوك لعدم التعصب. يذهب لوك إلى أن الممارسة الدينية، كسائر أنواع الممارسات، يجدر إخضاعها إلى قوانين المجتمع. ولكنه يصر على أن الشعائر والممارسات الدينية يجدر بها ألا تُقيد من قبل الحكومة لأسباب دينية. وتوضيحاً لهذه النقطة، يشير إلى مسألة التضحية بالحيوانات، قائلاً: إنه ليس للحكومة أن تتحكم في هذه الممارسة على أسس دينية، ولكنها تستطيع منعها إن كان قرارها متخذاً من دوافع علمانية وليست دينية. في فقرة يستشهد بها غالباً، يكتب لوك إن: «ذبح الحيوانات» يمكن منعه أن قررت الدولة أن «زيادة قطعان الماشية» أصبح أساسياً لصالح زراعتها. غير أنه في هذه الحال، «القانون صدر لا لأسباب دينية بل لأسباب سياسية، وليست التضحية، بل ذبح العجول هو الذي يحظر»[38]

من منظور لوك، لايجدر بالمجتمع العلماني منع المسجد من استخدام مكبر صوت لدعوة المؤمنين للصلاة، أو منع الكنيسة من قرع أجراسها، على أسس دينية. لكنه من الممكن أن يحظر على المؤسسات الدينية ممارسة هذه الشعائر إن كانت تنتهك قوانين تتعلق بإثارة الضوضاء. وبالطبع أدرك لوك أن الحكومات تستطيع استخدام الحجج العلمانية ظاهرياً لتبرر التمييز الديني والتشدد، وأصر على أن الحاكم «لا بد له من الحرص الشديد» حتى لا «يسيء استغلال سلطته في قمع أي كنيسة تحت ذريعة الصالح العام».[39] كما يقول مندوس، لا يعتقد لوك «أن هناك حقاً

في حرية العبادة باعتبارها كذلك، لكن فقط هناك في عدم التدخل في عبادة المرء لأغراض دينية». [40] ومع ذلك، قام لوك بمساهمة كبرى بتكريس الاعتقاد الديني كنطاق للخبرة الاجتماعية، التي تتطلب الحماية من الدولة. وعلى الرغم من عدم شرحه نظرية الحرية بشمولية فإن حجته عن الإيمان ستقدم كركيزة لموقف أكثر استنارة تجاه حرية التعبير والاعتقاد بصفة عامة.

محاولة لوك للتوفيق بين الحرية الدينية وحق الدولة في تنظيم ممارسات الأفراد شكلت خطوة هائلة في تطوير الفكرة الليبرالية للتسامح. وكما كتب مندوس: «وهكذا فإن دفاع لوك هو دفاع معتدل وبراغماتي في مواجهة الاضطهاد». [41] ونزعته البراغماتية ألهمت سلوكاً متأنياً سعى به إلى تحقيق توازن ما بين حماية الأفراد من الملاحقة الدينية والدفاع عن النظام السياسي العلماني. ورفض لوك توسيع مفهوم عدم التعصب إلى الكاثوليك والملحدين: ووفقاً لذلك، فهو متهم أيضاً بتبني موقف انتقائي تجاه التسامح. غير أن عدم التعصب من جانب لوك مع الكاثوليك والملحدين يتوافق مع حجته، وكان مبرراً على أساس النفعية السياسية أكثر منه على أساس كونه ضرورة دينية: لا يجوز التمييز ضد هذه المجموعات على الأسس الدينية ولكن يجوز ما سبق على أسس سياسية. وقد نظر إليهم لوك على أنهم تهديد للحكومة: لا يمكن حماية الكاثوليكية لولائها المزعوم لقوة خارجية، ولا يجوز التسامح مع الملحدين لانعدام ولائهم لأي جهة.

مهما كانت حدود مساهمة لوك، فإنه من خلال مناقشته قانوناً

منفصلاً للاعتقاد والذي يتطلب حماية من ممارسات الدولة، ساعد على جعل الكُتّاب المستقبلين يتنبهون إلى حساسية الحاجة إلى تأكيد الفارق الواضح بين الحياة الشخصية والعامة. ومع التطور التدريجي للمثال الليبرالي لعدم التعصب، الذي يفترض مسبقاً تمييزاً بين الحياة الخاصة والعامة، فقد منح أهمية كبيرة لحماية الاعتقاد الشخصي- وليس الديني فحسب. امتدت أهمية الاعتقاد الخاص منذ عهد لوك، لتتضمن حريات شخصية أخرى، لأنه اعتبر أنه من خلال استطاعة الفرد تطوير وممارسة أفكاره، نقدر جميعاً على إمساك وميض الحقيقة.

إبان القرنين اللذين تبعا نشر «رسالة حول عدم التعصب» «Letter Concerning Toleration»، قدمت فكرة لوك عن التسامح طرحاً ليبرالياً عن الموضوع. غير أنه في غضون القرن التاسع عشر، تعمق ج. س. ميل في فكرة التسامح بربطها بوضوح بالسعي للحقيقة. فقام بتحديد بليغ للمناقشة التي وضعت حرية الاعتقاد وحرية التعبير كشرط مسبق لسبر أغوار الحقيقة. وكانت رؤيته المهمة ترتكز على احترام وتأكيد استقلالية الوكالة الأخلاقية للفرد. ومع أن ميل قدم التسامح باعتباره أساسياً لاكتشاف الحقيقة، فإن دفاعه عن «عدم التعصب مع الرأي لا يعني مجرد الاهتمام بصحة النتائج، ولكن بالصحة الروحية والأخلاقية والعقلانية الشاملة للحياة الداخلية».[42]

كما جرت الإشارة في الفصل السادس، فإن تأسيس التسامح في ممارسة الاستقلالية يعطي هذه الفكرة بعداً أخلاقياً قوياً. من خلال توسيع نطاق التسامح من حرية الاعتقاد إلى حرية ممارسة

الاستقلالية، حقق عمقاً ومعنى للتجربة الشخصية. وحجة ميل القائلة إن أفضل شيء للفرد «أن يعبّد مساره في الوجود على طريقته، ليس لأنه الطريق الأمثل، ولكن لأنه طريقه وأسلوبه الخاص». وهذه الحجة تقدم تصريحاً قوياً حول الأسس الأخلاقية للحرية الفردية وحرية القرار. يَلحظ مندوس أن في قول هذا، يفترض ميل ضمنياً أن هناك حقيقة حول أفضل طريقة لمضي المرء قدماً بحياته، ولكن من الأفضل للأفراد أن يجدوا طريقهم بأنفسهم نحو الحقيقة من أن تكون الحقيقة مفروضة عليهم.(43)

## احتضان الشك

رأت فكرة التسامح الليبرالية النور في عصر اتسم بالشك الاستثنائي. ففي القرن السابع عشر، أصبح الشك والريبة قوة ثقافية مهيمنة أثرت في طريقة تحرك المجتمع في مواجهة التساؤلات الوجودية التي توالت. وكما لحظ برندان دولي في تاريخ هذه الفترة، هوجم العديد من الحقائق التي فسرت مسيرة العالم كما هي الحال مع أركان الدين والفلسفة الأساسية. في مثل هذه الظروف «تآكلت بفعل التكهن أسس العديد من الحقائق المجرَبة» وتضاعفت آثاره واشتدت من خلال «الشك الهادئ المستقل والموجه بحذر بما يُخبر الناس في المجال السياسي».(44)

تتركز دراسة دولي حول تفاقم الشك الذي ساعد على ظهور أشكال جديدة من الكتابة والصحافة والتي قلبت «الكُتاب إلى متكهنين والمعلومة إلى رأي والقراء إلى نُقاد». لم يختلف هذا

التطور مع بروز الميديا الرقمية في أواخر القرن العشرين، ولكن كانت كنتيجة أكثر تعمقاً بالنسبة للطعن بالسلطة الثقافية. كانت إحدى النتائج هي ظهور ثقافة نزعة الشك التي غمرت الحياة الفكرية والسياسية. وكما يقول دولي فإن «أياً كانت أنواع عدم التصديق التي قدمها هذا القرن، فقد هددت نزعة الشك التاريخية في أواخر القرن السابع عشر أواصر الثقة ذاتها التي بنيت عليها أسس الحكومة الحديثة، الأمر الذي أثار استجابة على مستوى النظرية والممارسة على حد سواء».[45] وفي غضون هذه الملابسات، واجه الاعتقاد الديني ذاته تحدياً وتضاءلت تدريجياً قوة العقيدة في المجتمع.

عبر كل من الثورة المعلوماتية للقرن السابع عشر وتأثيرها التآكلي على الحقائق التقليدية ودعم بيئة الشك التي اتسم بها هذا العصر. وتشير التجربة التاريخية إلى أن غياب اليقين خلق نوعاً من الارتباك والاضطراب والمطالبة بالمعرفة وبالأجوبة. وفي هذه البيئة الفريدة للقرن السابع عشر، نتج عن الانحلال المفاجئ للحقائق التي أثرت في البشر على مدى أجيال أزمة ثقافية دعت إلى التشكيك في القدرة على المعرفة برمتها. عبر البروز التشكيكي الفلسفي عن الاعتقاد القائل إنه من غير الممكن معرفة الحقيقة وفي بعض الأحيان أدى إلى إنكار وجودها ذاته. وبمناخ ثقافي كهذا، فإنه حتى أولئك الذين لم يعتنقوا المنظور التشككي على نحو صريح، كانوا غالباً مترددين في معتقداتهم، والاعتراف بالعصمة البشرية في بلوغ للحقيقة أصبح سائداً.

يقدم غياب اليقين كحالة حياتية، حافزاً اجتماعياً مقنعاً لتقييم التسامح. ولأننا لا نستطيع على وجه الدقة أن نتيقن من الحقيقة، فيجب علينا السماح بانفتاح أكبر لاستيعاب معتقدات وآراء الآخرين. في مثل هذه الحالات وجد مبرر معرفي جلي لعدم التعصب: فعدم اليقين يتطلب أن يشعر الناس بحرية ليعبروا ويبحثوا عن سبيل الحقيقة. وكما جادل ميل في سياق تاريخي مختلف: «إن أُجبر أي رأي على السكوت، قد يكون هذا الرأي، كما نوقن تماماً بداخلنا، صحيحاً» وحذر من أن «إنكار هذا يعد افتراضاً لعصمتنا المؤكدة عن الخطأ».[46] ومن وجهة النظر هذه فإن حالة غياب اليقين حول الحقيقة تتطلب اتجاهاً متسامحاً نحو آراء الآخرين.

كان القلق المذهبي، في القرن السابع عشر، يفضي إلى التبرير المشكك لعدم التعصب. وكان بالفعل نهج لوك متأثراً بأزمة الإيمان. لكنه من الأكثر نفعاً إدراك ممارسة التسامح كمحاولة لإيجاد طريق إلى الحقيقة في سياق غياب اليقين الأخلاقي. كما يدعي روبن بارو في مقدمته إلى الفلسفة الأخلاقية، فإن التسامح هو «فضيلة رئيسية بسبب الطبيعة المحدودة ليقيننا المنطقي الأخلاقي». إن التشكيك الروحي لا يعني أن المجتمع يفتقر إلى المعرفة الروحية أو معرفة الحقيقة، بل إن هناك أجوبة مراوغة لأسئلة مهمة، مما يعني أنه يجب علينا أن نكون منفتحين لإمكانية تمتع من لا يتفقون معنا ببصيرة قد تسهم في عملية الإيضاح الروحي. والصعوبة التي نواجهها في إيقان الحقيقة لا تعني أننا لا نقدر على فهمها أو إنكار أن هناك شيئاً يسمى بالحقيقة. يفرض غياب اليقين الأخلاقي أن

نتسامح مع سلوكيات الآخرين ووجهات نظرهم. يناقش بارو بأن عدم التعصب ينبغي أن يكون جزءاً لا يتجزأ من «نظرية أخلاقية أصيلة» بما أنه «ضروري كنسبة من درجة من عدم يقيننا الشرعي الحتمي». ولإيضاح هذه النقطة، يشير بارو إلى الجدال القائم حالياً حول القتل الرحيم: «إن كنا لا نستطيع التأكد من أن القتل الرحيم مقبول أو لا، لذا من الواضح أنه ليس من الصواب منعه أو اعتماده: يجب علينا، على أسس أخلاقية، تعلم العيش مع غياب اليقين وتشعب الآراء فيما يتعلق بالروحانية».[47]

مع مزايا الإدراك المتأخر، تلك الأفكار حول عدم التعصب التي انبعثت من القرن السابع عشر قد يُنظر إليها كإحدى الاستجابات الثقافية والفكرية من جانب المجتمع الأوروبي لمناخ غياب اليقين السائد. حاولت هذه الاستجابة أن تجمع الالتزام باكتشاف الحقيقة وضمان الحرية للأفراد لإيجاد سبيلهم إلى الحقيقة. ولم يكن لدى جميع الأفراد رد الفعل المنفتح نفسه تجاه ربط حرية الاعتقاد بالبحث عن الحقيقة. استجاب الكثيرون لأزمة الوعي التاريخي هذه بالتخلي عن إمكانية معرفة الحقيقة، بينما اختار آخرون إنهاء النقاش وطالبوا بعدم التشكيك في حقائق الماضي. هاتان الاستجابتان تعكسان حساً عميقاً بالقلق على وضعية الشك للمعرفة الأخلاقية. لكن لا يجدر النظر إلى غياب اليقين باعتباره مشكلة: بل يمكن النظر إليه على أنه فرصة لمضاعفة اليقين من خلال التطور المعرفي. باستطاعة الاتجاه الثقافي المنفتح والمتسامح استغلال الأشياء المشكوك بها ببراعة فتخدم تطور المفهوم الأخلاقي والفكري الإنساني.

لسوء الحظ يجد المجتمع الإنساني غالباً صعوبة في الانخراط بسعة أفق مع غياب اليقين. ففي القرن السابع عشر وفي العهد الحالي - كانت الاستجابة الوحيدة لغياب اليقين هي إلغاؤه من خلال تسيس الاعتقاد وإنهاء الجدل فيه. أولئك الذين يشعرون بعدم الارتياح مع غياب اليقين، من المرجح أن ينساقوا إلى التشدد. ولهذا كانت العديد من مجتمعات القرن السابع عشر الأوروبية منشقة ما بين اختيار التسامح ومطاردة الملحدين.

## مطاردة السحرة.. استجابة التشدد لغياب اليقين

في القرن السابع عشر، صيغ العديد من السمات والقيم المرتبطة بالمجتمع الحديث. حيث شهدت هذه الحقبة ازدهاراً تدريجياً في العلم والمنطق. وكما لاحظنا سابقاً، تنامى عدم التعصب والحريات. ولكن وكما يذكرنا تريفور- روبر، «لم تكن الثورة العلمية خالية من الخرافة». وتفتح العقل الأوروبي كان موازياً لظهور الأصوات العملاقة غير الآمنة والتي لجأت إلى الملاذ في العقيدة والخرافة. ويكتب تريفور - روبر أنه «في أعماق المجتمعات المرموقة للغاية» كَمنت «مشاعر سوداء وسذاجات سريعة الاهتياج» بما في ذلك القلق والهوس إزاء السحر[48] استقطبت مطاردة السحرة نشاطها في القرن السادس عشر وازدادت قوة في المنتصف الأول من القرن السابع عشر. يناقش تريفور- روبر بأن الهستيريا ضد السحرة بدأت في الخمود فقط بعد خمسينيات القرن السابع عشر، واستنزفت ذاتها تدريجياً في

العقود التي تلت. إحدى الأحجيات الأكثر إثارة للقلق والمقترحة من المؤرخين هي كيفية تبرير الدور الذي لعبه فعلياً العديد من المثقفين البارزين والمفكرين العلميين الذين حرضوا على مطاردة السحرة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ومن المعروف على نحو شائع أن بعضاً من نخبة مفكري هذا العصر دعوا دون هوادة إلى مطاردة وتعذيب السحرة. وأُثير العديد من التساؤلات عن لِمَ قام جان بودن (1530ـ1596)، المفكر البارز الذي يعد من أوائل العقلانيين في فرنسا، بنشر نص لا يستهان به يدعو فيه إلى إعلان حرب ضروس ضد ممارسة السحر؟ لم يذعن بودن لتخويف وردع السحر فحسب: فقد لعب دوراً مهماً في التخويف منه. حيث إنه «صرخ بحزم في وجه القضاة المعتدلين» الذين كانوا مترددين في إحراق المشعوذين والمشعوذات واتهمهم بأنهم يحرضون على السحر وحتى اتهمهم بكونهم سحرة هم أنفسهم». [49] اتخذ تشدد بودن تجاه من اتخذوا وجهات نظر تشكيكية على حربه المعلنة نبرة مشؤومة، بدعوته لمعاقبة السحرة بأقسى صرامة «وإدخال الرعب في نفوس بعضهم بمعاقبة الآخرين». [50]

يصف تريفر ـ روبر بودن كـ«أرسطو ومونتيسكو القرن السادس عشر ورسول التاريخ المقارن» و«الذي قام أيضاً عام 1580 بتأليف الكتاب الذي أجج نيران السحرة عبر أوروبا أكثر من أي كتاب آخر». ويلحظ أن في قراءة بودن «مطالبته بالموت ليس للسحرة فحسب، بل لكل غير المقتنعين بكل تفصيل غريب عن دراسة الشياطين الجديدة، بأنها تجربة واقعية». [51]

هناك دراسة في القرن السابع عشر للكاثوليكيين الفرنسيين المختصين بدراسة الشياطين تصفهم بـ«المدافعين المخلصين عن الأرثوذوكسية الدينية كما فهموها».[52] على الرغم من أن التاريخ قد يحكم عليهم بأنهم متعصبون مسؤولون عن إضرام أحداث ذعر عنيفة، إلا أن نظرتهم لأنفسهم كانت كـ «مشاركين في عصر عنيف مليء بالفوضى، عصر تدور الحرب فيه بين قوى النور وقوى الظلام».[53] كانوا يظنون أنهم يحمون المجتمع من مؤثرات وأعمال شيطانية مخربة. ومع عدم القدرة على الانخراط بالفوضى المتناثرة في تلك الأوقات المريبة، اعتقدوا أن يد الشيطان موجودة في كل مكان تغرس الخيانة والضياع. دارسو الشياطين اعتقدوا أنهم كانوا يقدمون خدمة عامة في تصحيح الأخطاء اللاهوتية من قبل زملائهم كما يزيدون الوعي بما قد يكون من دونهم مجتمعاً متسامحاً وراضياً عما يقدم له.

كان دارسو الشياطين في القرن السابع عشر معادين بشراسة فكرة التسامح، وقد هاجموا أولئك الذين يشكون في قضيتهم. فهم يرون أن نزعة التشكك تعد نوعاً من الإلحاد. «والعديد من البشر اعتقدوا بعدم وجود الشياطين، وأنه من الحمق مناقشة أو حتى التصديق بالأفعال الشريرة المنسوبة لهم ولأنصارهم»، كما ادعى بيير دو لانكر، القاضي المختص في علم الشياطين من بوردو.[54] وبالنسبة لدو لانكر وزملائه، كانت نزعة الشك ضمن الطبقات المتعلمة تشكل مشكلة خطيرة وجب التغلب عليها للتعامل مع هذا التهديد. فكانت الفئات المستهدفة لدى علماء اللاهوت ودارسي الشياطين

هي «الملحدون» و«المشككون» و«الفاسقون».[55] والحجة القائلة إن نزعة التشكك تجاه السحر هي أول خطوة للإلحاد كانت أيضاً متبعة من قبل مؤيدي السحرة وناشري كراريسها في بريطانيا.[56] أكد جان بودن في نصه المؤثر أن أولئك المشككين بواقع السحر هم عادة سحرة أيضاً. كان مطاردو السحرة أيضاً انتقاديين لنزعة الشك القضائية، وغالباً ما شجبوا القضاة لكونهم متساهلين مع السحرة. وطبقاً لإحدى الدراسات، قام أحد دارسي الشياطين بالادعاء ضد الشك والالتباس المغروسين من قبل ممثلي الثقافة الجديدة للشك. ويكتب جوناثان بيرل: «إن مؤلفي الدعاية الشيطانية لم يكونوا دعاة متحمسين للتقاليد القديمة أو من قامعي الفكر الحر الساخرين من ثقافة الريف الرائجة»؛ قد «طوروا علم الشياطين كمدافعين مخلصين وصادقين عن الإيمان».[57]

لم يكن الاعتقاد بالسحر مقتصراً على المثقفين المهتمين ببروز مذهبَي العقلية ونزعة التشكك. فالعديد من التابعين الجدد والأوائل للتفكير العلمي صدقوا وجود السحرة. وصفحة عنوان كتيب جوزيف جلانفيل الصادر بعنوان «المسعى الفلسفي تجاه الدفاع عن وجود السحرة وكل ما هو غريب» The philosophical endeavor towards the Defense of the being of witches and Apparitions في عام 1666 تعلن أنه كتب من قِبل «عضو في المجمع الملكي». كان جلانفيل مدافعاً متحمساً عن «العلم الجديد» ودافع بقوة عن المجمع الملكي في كتاباته. ومع ذلك شعر هذا الداعم للأسس العقلانية أيضاً بأنه مضطر لكتابة مرافعة عنيفة للدفاع عن خرافات تعود للقرون الوسطى.

(58) من المهم الإشارة إلى أن الكثير من معاصريه من المجتمع العلمي قاسموه الشعور نفسه: سير فرانسيس بيكون وسير توماس براون وهنري مور وربرت بويل ظهروا متقبلين لوجود السحر. وقد أشير إلى أن «المفكر الإنجليزي الوحيد والمهم من الدرجة الأولى في القرن السابع عشر والذي عارض الاعتقاد بالسحرة بكل إصرار وبشكل لافت للنظر كان توماس هوبز».[59]

في العصر الحالي، جنون مطاردة السحرة في القرن السابع عشر من الممكن تفسيره بأنه شكل من الذعر الأخلاقي. إن تبني مثل هذه الاستجابة المتطرفة والعنيفة من جانب شخصيات كانت لولا ذلك ذكية ومسؤولة يمكن شرحها كنتيجة من الارتياب الوجودي التي أثارتها مخاوفهم حول غياب اليقين. ما كانو يأملونه من دراسة الشياطين هو أن تعطي معنى لمعضلتهم، وأنها أظهرت عدم ثقتهم بامكانية البشر في الاستقلالية الأخلاقية وقدرتهم على فعل ما يرونه صحيحاً لمجتمعهم. هذه الخشية على حق الأفراد في ملاحقة الحقيقة صيغت بشكل جلي من قبل بوسويه:

«ومن هنا ندرك الحقيقة الجلية من المعنى الأساسي لكلمتي الكاثوليكية والإلحاد، فالملحد هو الشخص الذي يتمتع برأيه الخاص. ما معنى امتلاك الرأي؟ يعني أن يتبع الشخص أفكاره ومفاهيمه الخاصة. بينما الكاثوليكي من الناحية الأخرى هو ما يتضمنه الاسم، ويعني أن الشخص لا يعتمد على حكمه الخاص، ويضع ثقته في الكنيسة، ويذعن إلى تعاليمها».[60]

إن معادلة بوسويه الواضحة للإلحاد «اتباع الشخص آراءه» تعبر بوضوح عن الحجة المضادة لعدم التعصب إزاء الإيمان، مع أنها تقدم محاولة عقيمة لاسترداد اليقين خلال عصرٍ لولا ذلك لكان متأزماً، فإن هذه الاستجابة تستمر في مواصلة تحريك شريحة كبيرة من المجتمع حتى يومنا هذا.

إن نقيض تنديد بوسويه للاعتقاد الفردي موجود في انتقاد ميل وتحديه للامتثال والعادة. وبالتأكيد مقاله الشهير «في الحرية On Liberty 1859» من الممكن أن يفسر على أنه احتفال إلحادي. لم يدعُ ميل ببساطة إلى التسامح وحرية الفكر كطريقة لاكتشاف الحقيقة، بل أيضاً، وكما يلاحظ فيلا، كـ«وسيلة لإذابة اليقين الموضوع في غير مكانه».[61] ميل عرَّف الملحد بأنه شخص أجبر المجتمع على اتخاذ المسؤولية تجاه آرائه في أسوأ الأحوال، ولكن في أحسن الأحوال هو من استطاع أن يشير إلى الحقائق المراوغة للآخرين. مناقشة ميل في مصلحة التسامح مبنية جزئياً على رؤية مفادها أنه حين يصبح الرأي مسلّماً به ومترسخاً بأمان، فإنه يخسر قدرته على جذب الحقيقة. لذلك اتخذ ميل وجهة النظر التي تقول: «حتى وإن كان الرأي صحيحاً، فإن الآراء الإلحادية ضرورية للمحافظة على (الإدراك المحسوس) لحقيقتهم». وأصر على أن «الرضا الأخلاقي يودي بنا إلى دحض واستنزاف المادة من أهم جزء بالنسبة للرأي الاعتقادي».[62]

إنها البصيرة المكتسبة من خلال تضارب الأفكار والتحقيق فيها، هي التي توفر الأمن الثقافي للمجتمع والمطلوبة لمواجهة

الافتقار للأمن. وقد يخاطر المجتمع في جعل المعتقدات التي نعتبرها حقيقية، خاطئة إن لم يكن متاحاً التحقق منها والتشكيك فيها. لذا فإن أكثر المعتقدات تعلقاً وقرباً لنا أو الرأي العلمي الأكثر تطوراً يستطيع الاستفادة من النقد المترامي من الملحدين والمشككين. واليوم، كما في الماضي، يقدم لنا بوسويه وميل نهجاً مغايراً للتعامل مع غياب اليقين.

## خلاصة

كما تشير خبرة الماضي؛ إلى أن هناك الكثير من الحجج في التعامل مع غياب اليقين. أحد أكثر التبريرات قوة لعدم التعصب في المجتمع الحديث هو أننا دائماً نواجه تحدياً ثقافياً وروحياً مع غياب اليقين. في هذه الحالات، فإن تبني طريقة تفكير منفتحة لآراء الآخرين ليس ببساطة تصرفاً مهذباً، ولكنه ضرورة معرفية وأخلاقية. أن تبقي عقلك منفتحاً لا يعني أن تأخذ الأفكار الأخرى هزواً وتكون لامبالياً بمعتقدات الآخرين. إنه الالتزام بسبر أغوار المعرفة من خلال الحوار. وهو يأخذ أيضاً الرأي القائل إنه لا يجوز للحقيقة أن تورث وتُسقى للعقول، بل تكتشف من خلال تناقض وجهات النظر.

منذ القرن السابع عشر، التبس مفهوم التسامح مع التردد في اعتماد الحقيقة جدياً. استجاب الفلاسفة وبعض المفكرين المشككين من وقت لآخر بتبني الرأي الذي يقول إنه لا سبيل للإنسانية لأن تعرف حقيقة ما تعرفه. وفي بعض الحالات، نزعة

التشكيك في إمكانيتنا للمعرفة وإيجاد الحقيقة أدت إلى نوع من عدم التعصب الذي يفصلها عن متابعة الحقيقة. في القرنين السادس عشر والسابع عشر، مثَل التبرير التشكيكي للتسامح تطوراً كبيراً على النظام السائد للتشدد. غير أن تخليه عن الاحتمالات من أجل اكتشاف الحقيقة جرّد حرية الاعتقاد من بعدها الأخلاقي المهم. ضاع مؤخراً الجانب الإيجابي من نظرية المعرفة التشكيكية. وما تبقى هو معرفة نسبية تخلط بين التسامح واللامبلاة والرفض لإسناد الأحكام. يمثل هذا النهج الرضوخ لغياب اليقين. وينتهي به الأمر بتتويج رفضه لأخذ الحقيقة على محمل الجد.

بينما تسعى النسبية لغياب اليقين، تفتش عن مظاهر الشكوكية فإن التشدد يريد إلغاءها. على الرغم من المسيرة القوية للتسامح الليبرالي، تتبنى المجتمعات الأوروبية ممارسات متشددة للمضي في أوقاتنا المريبة الحالية. الحياة العامة الحديثة متأثرة باتجاهات انتقائية ونفعية للحرية. ويأتي التشدد في هيئات عدة، وعادة ما يظهر النسبوي متعدد الثقافات ليكون أقل تعصباً من مناصري العقيدة الدينية. والعديد من المجموعات المختلفة، المنظمات السياسية والنخبة من المثقفين قد ضاعت نظرتهم لأهمية التسامح ويجدر بهذا أن ينبهنا لأهمية إعادة صياغة وتطوير الدفاع عن هذا المورد الثمين لمعالجة غياب اليقين.

## هوامش

1. كينج (1976).
2. سابل (2009).
3. كامن (1967).
4. بترفيلد (1977).
5. بترفيلد (1977).
6. دوركن (1993).
7. انظر «خطاب ابريكليس التأبيني» لثوسيديدس، الحرب البيوبونيزية، 46ـ34 .ii متوفر على الموقع الإلكتروني: www.englishare.net/literature/POL-HS-Pericles.htm (تم الدخول إليه في 17 فبراير 2011).
8. مولجان (1984).
9. انظر فيلا (2001).
10. كاجان (1991).
11. ورد في كامن (1967).
12. ورد في بدزيسويسكي (1992). عاش جون ريسوستوم حوالي 347ـ407.
13. بدزيسويسكي (1992).
14. ورد في كامن (1967).
15. ورد في كامن (1967).
16. كامن (1967).
17. آلن (1964).
18. آلن (1964).
19. كامن (1967).
20. ورد في كامن (1967).
21. ورد في آلن (1964).
22. آلن (1964).

23. آلن (1964).
24. ورد في آلن (1964).
25. آلن (1964).
26. ورد في آلن (1964).
27. تريفور- روبر (1959).
28. هازارد (1973).
29. ورد في هازارد (1973).
30. بورك (1998).
31. سدلي (1998).
32. زاريت (1989).
33. انظر سكينر (1984).
34. سكينر (1984).
35. بترفيلد (1977).
36. بيتي (2004).
37. والدرون (1988).
38. لوك (1983).
39. لوك (1983).
40. مندوس (1989).
41. مندوس (1989).
42. إدواردز (1988).
43. مندوس (1989).
44. دوولي (1999).
45. دوولي (1999).
46. ميل (2008).
47. باررو (2007).
48. تريفور- روبر (2001).
49. ورد في هينسوهن وستيجر (1999).
50. هينسوهن وستيجر (1999).

51. تريفور- روبر (1969).
52. بيرل (1983).
53. بيرل (1983).
54. بيرل (1983).
55. بيرل (1983).
56. انظر برايور (1932).
57. انظر بيرل (1983).
58. انظر برايور (1932).
59. برايور (1932).
60. ورد في هازارد (1973).
61. فيلا (2001).
62. فيلا (2001).

# 3

# تحجر الهوية

يهدف هذا الفصل إلى مخالفة النزعة الحالية لإعادة تعريف التسامح كمبدأ يبدي جوهر المواقف تجاه الهويات الثقافية وهويات المجموعة. إن وُظِّف بهذه الطريقة، فسيخسر التسامح أي فضيلة أخلاقية أو معنىً معرفي: وبدلاً من ذلك فإن هذا المفهوم، من خلال تأييده الروتيني للهوية، يصبح مشاركاً في إنهاء المناقشة.

وكما أكدنا سابقاً، لا يجوز أن نخلط فعل التسامح مع لمحة من التصرف المهذب. على الرغم من أن فكرة عدم التعصب قد تطورت كاستجابة للنزاع الديني، فإنها أكثر من طريقة نفعية لإدارة الصراعات العقائدية. وإحدى المناقشات المهمة من أجل التسامح تدور حول ضرورة كبح السلطة السياسية حتى تتحقق ممارسة حرية الاعتقاد والرأي. والسبب الآخر لأهمية التسامح العظيمة هو إمكانيته تهدئة النتائج السلبية لغياب اليقين من خلال

إيجاد حالات لجعل الأمور أكثر وضوحاً، يتم تحقيق هذه الصورة من خلال عملية الجدال والمناظرات بين وجهات النظر والآراء المتنافسة، من هذا المنظور فإنه حتى الآراء التي يعتقد أنها خاطئة حتماً لها أن تخدم الهدف الإيجابي المتمثل في إجبار الآخرين على تطوير وتوضيح آرائهم. إن التسامح مع الآراء المنشقة أو مع الآراء التي نجزم بأنها خاطئة أو مهينة سلفاً يتعزز بالاقتناع، الحقيقة تكون جلية أمامنا فقط عندما نؤمن بأنه ما من اعتقاد يتجاوز التساؤل فيه.

بالنسبة إلى ميل، حتى أكثر المذاهب الموثوق بها، كالفلسفة النيوتونية مثلاً، وجب أن تتعرض للتحقق منها، وذلك للتأكد من حقائقها إن أريد لها أن تنقل الحقيقة. اتخذ ميل المنظور الذي يقول إنه فقط من خلال التحقق، نستطيع تجنب إهمال أي شيء «ممكن أن يعطي الحقيقة فرصة لتصلنا» ونأمل أنه «إن كانت هناك حقيقة أفضل» فإنها ستجد طريقها إلينا في النهاية. وأضاف أن هذا هو «القدر الوحيد من اليقين الذي نستطيع إتيانه من مخلوق غير معصوم من الخطأ»، والتسامح هو الطريقة الوحيدة لإحرازه.[1]

إن تبرير عدم التعصب ليس بالمعرفي فحسب. فلكل من البحث عن الحقيقة والتسامح أبعاد أخلاقية مهمة. وكما يلاحظ إدواردز أنه مهما كان ثمن التسامح من ناحية تحمل الآراء البغيضة، فإن ميل يصرّ على أن «واجب عدم التعصب يجب أن ينظر إليه على أنه اعتقاد أخلاقي».[2] إن حرية الاعتقاد مرتبطة بحرية الأفراد للقيام بالحكم الفردي، حيث يتحدى الفرد أفكار

الآخرين لاختبار أفكاره. ومن خلال ممارسة الحكم الفردي وحده يصبح الاعتقاد متعمقاً وباطنياً ولا يكون مجرد رأي متلقى غير مدروس. من هذا المنظور، حتى الحقائق ممكن أن تتحول إلى معتقدات تؤمن بالخرافات إن اعتنقت بولاء أعمى وبثقة تامة: في الواقع، إن المعنى والمحتوى الثقافي للرأي يغدوان مستنزفين فيتحولان إلى تحامل من دون الممارسة الفعلية للحكم الفردي. لهذا السبب، كما يناقش إدواردز، «دفاع ميل عن عدم التشدد مع الرأي ليس لمجرد القلق على صحة النتائج، وإنما لتعزيز الحياة الباطنية روحياً وثقافياً وأخلاقياً وصحياً بشكل شامل».[3] عندما يصل البشر إلى آراء ومعتقدات من خلال مجهودهم وخبرتهم الخاصة، يصبحون جزءاً من مغامرة إنسانية ممتدة في معرفة حقائق جديدة. يحصل هذا عندما يمارس مختلف الأفراد حكمهم من خلال التفاعل والإسهام في تطوير إرث الإنسانية الثقافي.

لسوء الحظ يجد المجتمع صعوبة في تقبل الانتقاد والانشقاق بأصالة وباستمرار. وهذه السمة ليست بأقل من سمات غياب اليقين في العصر الحديث. في بواكير القرن الواحد والعشرين، يفتقر تفنيد للأفكار إلى دعم ثقافي متين وعلى الرغم من خطاب الارتباط العام، هناك تردد كبير في الاستجابة للتحدي المطروح من قبل غياب اليقين عن طريق الاستجابة المحيطة بممارسة الأفكار في نطاق لانهائي. إن كيفية استجابة المجتمع للريبة تتأثر بالدعم الذي تستطيع ثقافته تقديمه للتجريب العلمي والفكري ولمتابعة المعرفة. في الأوقات الراهنة، يتردد المجتمع في موقفه تجاه

المعرفة. حتى إن هناك ادعاء يقول إننا نقيم في عالم من «الجهل المجهول» حيث يكون فيه اليقين سلعة مراوغة. [4] نتيجة لذلك، أصبح الشك الصحي خلال العصر الحديث المبكر متحجراً ومتحولاً إلى إنكار عيّاب لملاحقة الحقيقة. [5]

إن التيارات الفكرية للقرن الواحد والعشرين غالباً ما تهمش مشروع ملاحقة الحقيقة كإرث قديم الطراز ومشكوك فيه من عصر التنوير. نتاجاً لذلك، فإن العديد من المجتمعات الديمقراطية الغربية تجد أنه من الصعب تقييم الجدل والمناظرة واختلاف وجهات النظر عادة عادة ما يؤدي إلى المناداة بإنهاء النقاش. هذا التشدد في الرأي التشكيكي لافت النظر فيما يخص موضوع التغير المناخي: على سبيل المثال، كما وضح إد ميليباند، في حين شغل منصب وزير الدولة لشؤون الطاقة والتغير المناخي في بريطانيا بإعلانه الحرب على الأصوات المنشقة: «هناك الكثير من الأفراد المشككين، لكن ماهيتهم هي أقل أهمية مما يحاولون قوله وما يقولونه خطير للغاية». [6] كما أن شقيق إد ميليباند، ديفيد الذي شغل منصب وزير البيئة البريطاني ردد أصداء الشعور الميال إلى النقد القاسي: «الجدال حول علم التغير المناخي قد انتهى حقاً». إن التأكيد على أن خير حل تجاه الريبة المرتبطة بالتغيير المناخي في إنهاء النقاش والجدال حول المسألة يوضح سهولة إحباط صانعي السياسة وصناع الرأي للأفكار «الخطيرة» من ناحية إسكاتها وردعها.

إن النزعة الساخرة حول قيمة المناظرة في إيضاح الأفكار لها دلالة في طريقتنا في ممارسة الحكم الفردي والاستقلالية. هناك

نزعة ملحوظة فيما يتعلق بتفسير ذكاء الفرد وميوله واستعداده وهي أنها نتاج خصائص غريزية متنوعة، وليست نتاجاً للانعكاس النفسي والتعليم والتطوير الذاتي. وفي مجال التعليم فإن النظرية الرائجة «نظرية الذكاءات المتعددة» مبنية على الافتراض الجبري القائل إن لدى الأطفال خليطاً متنوعاً موجوداً فطرياً من أنماط الذكاء التي تعد الأطفال للتعلم في طرق مختلفة.[7] بل إن معتقدات البشر وآراءهم تقدم كتعابير عن ترتيبهم وتكوينهم الجيني: لذا يدعي علماء من جامعتي هارفرد وكاليفورنيا أنهم اكتشفوا «الجين الليبرالي» الذي يفتح قابلية البشر إلى تقبل أفكار جديدة وطرق حياتية بديلة. ومن هذا المنظور، فإن الليبرالية والتسامح والميل إلى أفكار جديدة هي أقل من ما يمكن نيله خلال ممارسة الحكم الفردي من أنه ناتج عن «جهاز إرسال» في المخ باسم DRD.[8] المنطق الأخلاقي نفسه يصوّر كدور يُفسر من خلال وظائف المخ: قدم الفيلسوف بول ثاجارد تفسيراً لمعنى الحياة من خلال الاستناد إلى بحث في علم الأعصاب بدلاً من الاعتماد على المعتقدات الأخلاقية والثقافية المتوارثة.[9]

في العصر الحديث، مسألة التسامح نادراً ما ترتبط بإدارة وحكم المعتقدات المتنافرة. من سمات أوقاتنا الحالية أنها ليست فقط منهكة بأيدولوجية المفاهيم، بل أيضاً بضياع نسبي للإيمان مقابل هيمنة الأفكار. الصراعات الدينية في القرنين السابع عشر والثامن عشر والحروب الأيدولوجية التي شقت طريقها في القرن التاسع عشر وبضعة عقود من القرن العشرين، أفسحت المجال

لظهور صراعات الهويات وأنماط الحياة الثقافية. ليست هذه بخلافات حول العقائد والآراء بقدر ما هي صراعات وجودية عن ماهية الشخص نفسه. وإحدى الاستجابات لهذه الخلافات كانت لإعادة تعزيز فكرة التسامح للتعامل مع ما هو في حقيقة الأمر نزاعات جماعية فعلياً. تشجع الدعوات الحالية للتسامح تهديداً للخلافات العرقية والثقافية وخلافات الأجناس غير المحتواة، وتعرض التسامح كالاستجابة المسؤولة الوحيدة لتلك الصراعات. التركيز هنا ينصب على تحمل طبيعة البشر كما هي، بدلاً من التركيز على آرائهم وسلوكهم.

نتيجة لذلك، نادراً ما بُرر التسامح على أساس أنه الشرط المسبق للتوضيح العقلاني ولتحقيق البصيرة عند النظر في الحقيقة. كما أنه ليس مرتبطاً بممارسة الاستقلالية الأخلاقية للفرد. علاوة على ذلك، فإن تفسير التسامح كموقف تجاه الجماعات يفترض أنه يتعامل مع كيان متجانس. إن تحجر الهوية المنقول عبر افتراض وجود التجانس بين أفراد المجموعة هو النقيض التام لافتراض الاستقلالية.

عندما يعاد تعريف التسامح ليحتوي علاقات المجموعة، يتبدل جوهره بالكامل. الأمر ليس ببساطة توسيع التسامح من الفرد إلى المجموعات الأوسع نطاقاً، لكن المبدأ يتحول برمّته من مفهوم موجه نحو تفتيح العقول للآراء والمعتقدات المنافسة إلى آخر يؤكد الاختلاف ما بين جماعات من الأفراد حسبما هم عليه، وبالتالي يؤدي إلى الرقابة على الحوار.

## معنى الانتقال من الفرد إلى المجموعة

إن إعادة تفسير التسامح كمفهوم موجه ناحية إدارة حقوق المجموعة غالباً ما يكون مقرراً به بوعي من جانب مناصريه. ويقر مايكل والزر بأن: «الحقوق الفردية قد تستقر عند جذر أي صنف من أصناف عدم التشدد»، ولكنه ينقل التركيز إلى المجموعات، مصراً على أنه مهتم بالتسامح مع «تلك الحقوق التي في الأصل تمارس فيما بين المجموعة... أو عندما تطالب بها المجموعات عوضاً عن أفرادها».[10] ويكتب والتزر «موضوعي هو عدم التعصب – أو ربما من الأفضل القول، التعايش السلمي بين مجموعات الأفراد ذوي التاريخ والثقافات والهويات المتنوعة، التي يجعلها عدم التعصب ممكنة».[11]

أولئك الداعمون لتفسير عدم التعصب كإدارة للعلاقات بين الجماعات يبنون مناقشتهم على الاعتقاد بأننا نعيش في عالم من التوتر والصراع المزمن في داخل الجماعات، ويجب أن تُدار نواتج هذا التوتر الهدامة بعناية وحذر. «إن صعوبة عدم التعصب تكمن في أنها تبدو ضرورية ومستحيلة في أن واحد»، كما يعبر أحد المؤلفين حول هذا الموضوع، مضيفاً بأنه: «من الضروري عندما تختلف الجماعات باعتقاداتها المتناقضة أخلاقياً وسياسياً ودينياً فتدرك أنه ليس هناك من بديل لمعيشتها معاً، أعني أنه ما من بديل إلا بالصراع المسلح».[12] من هذا المنظور، ما يجعل عدم التعصب «ضرورياً» قد يجعل إدراكه «مستحيلاً»، بما أن الوسائل القانونية قد لا تكون مناسبة في احتواء الرغبات التي تغذي مثل هذه الصراعات.

بدأت إعادة تفسيرالتسامح لتقيد موقفاً تجاه مختلف فئات البشر والمجموعات باكتساب القوة خلال النصف الثاني من القرن العشرين. وعلى الرغم من أن عدم التعصب كان معرضاً للاستخدام الضبابي والغامض كما هي الحال مع أي مصطلح شائع الاستخدام. فإنه قد بدأ يتخذ معناه الحالي عقب التجربة النازية، ألا وهو تبني موقف منفتح تجاه المجموعات الدينية والثقافية والعرقية المختلفة. اتُّخذ مصطلح عدم التعصب للتعامل مع المشكلات الناتجة عن المجتمع متعدد الأعراق في الولايات المتحدة. في هذا السياق، استعمِل مفهوم عدم التعصب ليشير إلى موقف إيجابي تجاه أمريكا والتي ازدهرت من خلال تقبل مساهمة وطريقة حياة المجتمعات المهاجرة إليها وإسهاماتها في المجتمع ككل. هكذا، انتشر هذا التعبير كمفهوم مرافق لمصطلح «التعددية». وكما ناقش الفيلسوف السياسي الأمريكي روبرت بول وولف في الستينيات من القرن السابق، لم تحتوِ التعددية في بلاده على الكثير من التقبل للمعتقدات والسلوكيات الفردية بقدر «الاحتفاء بتنوع الجماعات الأساسي».[13] وخلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، هذا النموذج التعددي لعدم التعصب تحول إلى دعم ثقافي وإتيكيت موصوف تجاه الأقليات.

في عالم تكون فيه العواقب المخربة للقومية العنصرية والعنف جلية للعيان، تصبح حماية الأقليات وغيرها من المجموعات المستخف بها مصدر اهتمام محوري لدى المثقفين وصانعي السياسات المتبعين لأسس الديمقراطية. كانت هذه هي الظروف

التي في ظلها اكتسبت مصطلحات مثل «التسامح العرقي» و«التسامح مع اليهود» تداولاً واسع النطاق. تدريجياً وبصورة غير محسوسة، تحول معنى عدم التعصب من حماية معتقدات الأفراد من تسلط الدولة إلى حس الوحدة في المجموعات. هذه النقلة في معنى عدم التعصب مع الأقليات الدينية والعرقية توسعت أكثر لتتضمن الهويات المتعددة وطرائق الحياة التي تطورت في مرحلة ما بعد الستينيات من القرن الماضي. غالباً ما يُعزز التسامح في حالات حماية الأقليات غير المحبوبة وغير المعترف بها من قبل الأغلبية: من هذا المنظور؛ المشكلة هي عدم محبة مجموعة معينة من الأقليات مما يؤدي إلى التشدد، والترياق لهذه العلة هو التسامح. كما تقول جاليوتي:

«فما هي الاختلافات بين أي من المجموعات التي تتم الدعوة فيها إلى عدم التعصب؟ بشكل عام، يُستعان بعدم التعصب عندما تكون بعض الجماعات «مختلفة» بطرق مكروهة من الأغلبية في المجتمع... النفور الطبيعي هو ما يميز هذه المجموعات المعنية».[14]

إن استخدام عدم التعصب كشكل للموقف المستنير تجاه المجموعات يسود الأدب الذي يتناول هذا الموضوع. لدرجة استطاعة ويليامز التأكيد بكل ثقة: بأن «عدم التعصب هو مبني في الأصل على مواقف أي من المجموعات تجاه مجموعة أخرى». وباستعماله العامي يخدم كمعنى متناقض للتعصب والتحيز «بخصوص العلاقات الإنسانية وموقف أحد أنماط الحياة تجاه أنماط الحياة الأخرى».[15] وجماعة الضغط، تعليم التسامح

«تهدف إلى إضعاف التميز وتحسين العلاقات بين المجموعات كما تدعم الخبرات المدرسية المنصفة».[16] وبهذه الطريقة تم ابتكار التسامح كمذهب تعليمي لتبليغ الحقائق الأخلاقية.

ويعد هذا الإقدام على ربط التسامح بسبب أو قيمة تحذيراً من أنه مفهوم لا يقبل الجدل، بما أن المتعصبين هم وحدهم الذين يشككون به. وبغض النظر عن الدور الذي يلعبه في اختبار الاستجابات على الساحة المجتمعية وإيضاح الأفكار، بمكانته التي حصل عليها بكونه نهجاً تعليمياً، يُعتمد على التسامح في إبراز وجهات النظر غير القابلة للجدل. وكما تلاحظ دراسة أجريت عن المنهاج الدراسي السويدي الأساسي فإن التسامح يدرس كفضيلة أساسية ومكانتها «لا تقبل الجدل» و«لا تقبل التداول فيها» وليست بـ «أداة للتسوية».[17] بهذه الطريقة يكون التموضع النظري للتسامح تجاه شيء يمهد الطريق إلى التعصب تجاه منتقديه.

من حيث المبدأ، إنه من المشروع مراجعة أو تطوير أو إيضاح فكرة فلسفية أو سياسية كالتسامح. ولكن تبني تفسير مختلف أو جديد لمفهوم معين يتطلب تبريراً محدداً وصريحاً. وبالأخص يتطلب من المختص العامل على تجديد المبدأ تحديد مدى اتفاق أو اختلاف استخدامات المبدأ المطور مع المبدأ القديم. رحل جي. إس. ميل، مثلاً، بفكرة التسامح إلى اتجاه جديد، ووسع معناها ليتضمن فكرة «التسامح الاجتماعي». كتاب ميل «في الحرية On liberty» لفت الانتباه إلى ما وصفه بأنه «استبداد الرأي العام»، وما يقصده هنا الأشكال غير القانونية من الضغط

والرفض الاجتماعي والنفي من دون محاكمة. تأثر اهتمام ميل بالتعصب الاجتماعي بالخوف من أن تقاليد وأعراف رأي الأغلبية قد تتطلب فرض مناخ ثقافي توافقي على الأفراد المتمسكين بآراء منشقة ومتطرفة. إن تركيزه على التشدد الاجتماعي تأثر بالاعتراف بأن رأي الأقلية كان ضرورياً لوضع الحقائق اليقينية غير المنعكسة للتيار الرئيسي في المجتمع موضع التساؤل.

يجد بعض التقليديين والمحافظين أنه من الصعب تفهم وتقبل قلق ميل إزاء التأثيرالخانق للآراء والأعراف المتوارثة. وأُنتقِد ميل لدعوته للتسامح مع الآراء وأنواع التصرفات التي يجدها التقليديون مقيتة. وقد ناقش البعض بأن انفتاح ميل للآراء والتصرفات المنشقة هو تنازل منه عن المسؤولية الأخلاقية.[18] ولكن ذُيل قلق ميل من التشدد الاجتماعي باعتقاده بأن الحقائق غير المدروسة للمجتمع يجب أن تبرر ذاتها لتفادي تحولها إلى عقائد متشددة. إن التأثير القوي لهذا الرأي المهيمن قد يؤدي إلى قمع وجهات النظر غير التقليدية، وبذلك تضيع فرصة مهمة لإيضاح الأفكار. لم تكن فقط متطلبات التسامح المعرفية هي التي شجعت ميل على الحد من قوة رأي الأغلبية: كان أيضاً إدراك أن ممارسة الاستقلالية الفكرية لدى الأفراد سيتعرض للحجز من قبل تأثير اعتقادات الأغلبية غيرالمفندة. من هذا المنظور، أن الحجة الأساسية تدور حول كبح جماح التشدد الاجتماعي هي الحاجة لحماية الاستقلالية الفردية من تأثيره المهلك.

يقدم تصور ميل للتعصب الاجتماعي امتداداً منطقياً للتصور

الليبرالي للمشكلة، فمن هذا المنظور استطاع أن يحدد توجهاً منفتحاً للتعددية وتنوع الآراء، غير أن هناك فرقاً أساسياً بين الالتزام بتقبل التعددية بالعلاقة مع الطرق الحياتية المختلفة والاستخدام الحالي للتسامح كأداة لإدارة علاقات الجماعة. في حالة ميل، كان الهدف هو خلق ظروف للأفراد يتمكنون من خلالها من اختيار نظامهم الإيماني وطرق الحياة بالتماشي مع خبراتهم ورغباتهم. وبالمقابل، فإن الالتزام الحالي بعدم تعصب الجماعات، لا يتضمن أي رابطة محددة سواء أكانت مع توضيح الآراء أو مع ممارسة الاستقلالية الفردية. وفعلياً، أي ممارسة لعدم التعصب الجماعي غالباً ما توصل الافتراض القائل إنه بدلاً من الاستمتاع بالقدرة على الاستقلالية، يتواجد الأفراد كتجسيد لثقافة وخبرة الجماعة وخبرتها.

يلفت وولف الانتباه إلى النزعة المتناقضة لدى التعددية الأمريكية لدمج دعواتها للتسامح مع المجموعات العرقية المختلفة مع توجهها المعادي لليبيرالي نحو الآراء والتصرفات غير التقليدية. ويصبح هذا اللغز أكثر إثارة للاهتمام عندما يلفت الانتباه إلى وجود التناقض بين أمريكا كبلاد الفرص الفردية والنزعة إلى النظر إلى الأفراد لتفردهم بخصائص وتصرفات آتية من خلفيتهم الثقافية. ويناقش وولف بأن افتراض التعددية هو أن الناس بانتمائهم إلى مجموعة فهم «يضفون على القيم صفة ذاتية» متعلقة بمجتمعهم.

نتيجة لذلك، فإن التسامح المنسوب بين الناس هو بحسبانهم كأعضاء ضمن مجموعتهم أكثر مما هو مرتبط باعتقاداتهم وآرائهم الفردية. وهكذا تستطيع الثقافة الأمريكية تحمّل الأديان

المختلفة، لكنها ترفض التسامح مع الأفراد غير المتدينين. يدعي وولف أن «التسامح الأعظم» هو لـ«المجموعات المعترف بها» بالإضافة إلى «التشدد القوي بالقدر ذاته ضد الفرد المنحرف».[19] ونتيجة لذلك، ازدهرت التعددية الأمريكية في السنوات ما بين الأربعينيات والخمسينيات والستينيات فأصبح هناك وجود مشترك مع التشدد تجاه الملحدين وغيرهم. بالإضافة إلى من يتبنون طرقاً حياتية غير اعتيادية.

منذ الستينيات من القرن الماضي، اكتسبت النزعة لتفهم الناس حسب هوياتهم الثقافية عوضاً عن نتاج إنجازات الفرد نشاطاً أساسياً. ومن هنا جاء التسامح مع الأفراد لانتمائهم إلى مجموعة معينة بدلاً من أفعالهم واعتقاداتهم الشخصية. مع تأييد مشهد التعدد الثقافي لها، انفصلت المعتقدات الشخصية والآراء من أفكار الفرد وضميره وأصبحت تعبيرات من الهويات الثقافية المكتسبة. وكما تلاحظ براون: «يشكل هذا التكوين نقيضاً ملحوظاً لمفهوم لوك القائل إن الاعتقاد هو مسألة إيحاء شخصي أو نوع من التداول حيث إن فرديتنا الموكلة هي التي تعبر عن إنسانيتنا بشكل أساسي». وهي تستنتج من وجهة النظر هذه أن «التكوين التابع يعبر عن إنسانيتنا كمخلوقات ثقافية وعرقية أو جنسية وليس كفرد له الخيار ويتمتع بحرية التفكير».[20] هناك حتمية ثقافية ضمنية تمنح البشر هوية تحدد عندئذٍ من هم. لهذا السبب، غالباً ما تُقدَم الهوية كحقيقة حياتية يولد بها المرء، بدلاً من أن تكون مسألة خيار. وفي شكلها الأكثر تطرفاً، تصبح الهوية

مجنسة بالكامل. الادعاء بأن التكوين الجيني هو المسؤول عن النشاط الجنسي للفرد يفيد استجابة لمحاولة وصم الحالة لكونها «غير طبيعية» لكن في غمار فعل تطبيع الهوية، تضمحل قابلية الإنسان للاستقلالية واتخاذ الخيار.

إن إعادة صياغة التسامح إلى سياق حقوق المجموعة هو جزء من ميل ثقافي أكبر بكثير ويعتبر الثقافة أو العرق أو النشاط الجنسي كمحددات لإدراك البشر وهويتهم. ويتحقق تحجر الهوية من خلال نسبة الوعي الفردي لمجرى الثقافة وهو ما يقدم صورة للشخصية مجردة من القوة الإنسانية. فالفرد يدخل مسرح الحياة متقمصاً حقيقة ثقافية. وبهذا الدور يجرد الفرد من قدرته على الانعكاس الشخصي واتخاذ القرارات بنفسه. وعدم التعصب مع مثل هذه الهويات التي تفرضها الثقافة ليس لديه الكثير ليشاركه مع المعنى الليبرالي للمصطلح. وقد غدا التسامح مبتذلاً، وأصبح تعبيراً إتيكيتياً للمجتمع المهذب. إن تفوقت الهوية المكتسبة على خيار الفرد، فلا معنى للاستقلالية الأخلاقية.

يحتاج مفهوم التسامح إلى الإنقاذ من الطريقة غير الليبرالية الراهنة التي يُستخدم بإطارها. لذلك لا يجدر تطبيقه ليشمل إدارة العلاقات بين الجماعات. ومن المشروع استعمال مفهوم التسامح فيما يتعلق بالمجموعات التي يربطها معاً دين معين أو رأي أو أيديولوجية، ولكن في هذه الحالة يشير التسامح إلى المعتقدات ووجهات النظرالمعتنقة لدى أفراد تلك المجموعة. من واجب المرء وباستطاعته التسامح مع الدين اليهودي والدين الإسلامي

والسياسات المفارقة ولا يجب على الفرد وليس باستطاعته «التسامح مع» اليهود والمسلمين على أساس هوية مجموعتهم . بالرغم من أن الخلافات المجتمعية والعرقية والدينية تمثل تهديداً شديد اللهجة للإنسانية، إلا أن طريقة معالجة هذه المشكلة ليست من خلال تطبيق التسامح على إدارة خلافات المجموعة. تدعم النظرية الديمقراطية حق التقرير الذاتي وتصر على التطبيق غير التمييزي للحقوق المدنية. بالإضافة إلى حماية الحريات المدنية للمجموعات المختلفة، يحاول المجتمع الديمقراطي أيضاً إيجاد مؤسسات لدعم التجانس الاجتماعي. فاليهود والمسلمون وغيرهم لا يحتاجون إلى عدم التعصب، بل يحتاجون إلى حماية حقوقهم ودعمها.

يواجه كل مجتمع ديمقراطي تحديات معالجة مشكلة التماسك الاجتماعي. لكنه من الخطأ تخيل أن الفكرة التي طُورت خصيصاً للتعامل مع الخلافات والنزاعات المطروحة من خلال الدين والاعتقاد هي أيضاً مفيدة في حل العداوات والنزاعات القومية والعرقية والثقافية، فليس التسامح بترياق متعدد الاستعمالات صالح لكل نوع من التمييز والخلاف. وأحد الفوارق الأساسية بين الاستجابة للصراع على الانتماء العرقي فضلاً عن الاعتقاد هو الموقف من الجهة الأخرى. إن التسامح مع دين معين أو رأي لا يعني أبداً تقبلهما: بل إن رفضنا لاعتقاد معين أو اختلافنا معه على وجه الدقة هو الذي يدعونا للتسامح. نحن لا نتسامح بآرائنا ذاتها أو مع من يوافقنا الرأي.

إن التسامح مبني على الأفعال المسبوقة المتمثلة في التفكير والحكم والتمييز. لذلك تكون الآراء التي نتسامح معها هي نفسها التي لا نختلف معها. ومعايير التمييز وإسناد الحكم ذاتها يجب تطبيقها على المجموعات الثقافية أو العرقية لأن المعتقدات الليبرالية الديمقراطية لا تتماشى مع فكرة التمييز بين البشر على أسس عنصرية وعرقية أو ثقافية. لذا فإن نظرنا من الناحية الديمقراطية والليبرالية فسنجد أنه يجدر تقبل حاجة الناس إلى المعاملة بالمساواة لا التسامح مع هذه الحاجة.

سواء أكانت حقوق المجموعة مقبولة أو محتفى بها أو مرفوضة فإنها بكل الأحوال مسألة عملية تعتمد على طبيعة العلاقات بينها. مبدئياً، ومن منظور ديمقراطي، يستطيع الفرد، في بعض الظروف، أن يحاور لمصلحة اكتساب الحماية والقبول لحقوق المجموعة خلال التنازع عليها في سياقات أخرى مختلفة، على الرغم من أن المجتمع الديمقراطي الناضج سيكون بالغ الدقة ومنفتح الذهن لمطالب السماح بممارسة حقوق ثقافية معينة للمجموعات في بعض الحالات، ولكن يحق له قانونياً رفض مثل تلك المطالب. حماية وتأكيد الهويات الثقافية قد يعززان الاختلافات والنزاعات الطبيعية والاجتماعية، ويمكن للحكومة أن تتبنى شرعياً وجهة النظر التي تصب في مصلحة الدمج الاجتماعي، فيفضل تبني السياسات التي تقلص من أهمية هذه الهويات.

إن محاولة توسيع نطاق مفهوم التسامح للحكم في نزاعات الجماعات لا يُحتمل أن تقدم حسماً ناجحاً للمشكلة. فالجماعات

سواء أكانت ثقافية أو عرقية أو متميزة بطابع حياتي خاص، لا تريد ببساطة أن يتم التسامح معها، بل تريد أن تُحترم وتُعامل كنظائر أخلاقية لأي جماعة أخرى. حصراً لأن التسامح يستدعي أفكاراً متعلقة بالحكم والتمييز، تنظر له مجموعات الأقليات بارتياب كلَفتةٍ مصممة لتهدئتهما. وغالباً ما يستعين نقاد هذا المفهوم بهذه النقطة، ويسارعون إلى الاستنتاج بأن التسامح «المجرد» لا يكفي.

وكما الدوران لغير سبب، تضخيم معنى التسامح يقلصه ليجعل كلفته سطحية من السهل تصنيفها كنوع من التصرف الساخر والرمزي. وهذا يحرم المفهوم من أي فضيلة كامنة ويجعل من السهل إساءة فهمه كوسيلة للهيمنة الثقافية على من نعتبرهم أقل شأناً منا. كتب جريفين في هذا الصدد بأن عدم التعصب يتضمن إسناد الحكم الذي يبدأ بـ«حس الاعتراض على شيء دوني». [21] وتردد براون أصداء هذا الرأي في كتابتها بأن الاتجاه الحالي للتسامح يقتضي «وصم الأشخاص المتسامح معهم بأنهم أدنى منزلة وشواذ ومهمشون». [22] يجادل آخرون بأن أولئك المتسامح معهم ليسوا بمحبوبين وقُصدت معاملتهم لإحراجهم وإشعارهم بأنهم غير مرحب بهم: تؤكد جاليوتي أن عدم التعصب «يستعرض جانباً يشكل مشكلة: وإن كانت الشروط المسبقة هي وجود خلافات اجتماعية فهذا يعني أن حاملي هذه الاختلافات لا يحبون ما يرونه متنافراً مع آرائهم وطرق حياتهم». [23]

إن أُدرك التسامح على أنه وسيلة ذرائعية لحل النزاعات، فإنه ليس من المفاجئ أن يميل مؤيدو الهوية والسياسة إلى تصويره كأداة

نفعية ساخرة للتهرب من المشكلة. ويجادل بعضهم في هذا السياق، ويصرّ على أن التسامح يعبر عن فعل التملص ـ وهي طريقة لتجنب الاتصال مع من نجدهم مثيرين للمتاعب. ويكتب أيضاً أن هذا النهج يوضح «فلسفات عظيمة وجميلة عن التسامح والتعددية»، والتي تختبئ تحت قناع «عريضة خيالية جداً في السخاء» ولكنها في الحقيقة تعبر عن «أسلوب ماكر وحاذق للغاية لتفادي الحاجة إلى انفتاح الذهن». وتبعاً لهذا التفسير، يقدم التسامح صنيع النفاق، ويعبر عن مشهد أولئك الذين «يبتذلون ويتظاهرون بأنهم ضد العنصرية» بينما يتجنبون الاتصال مع غيرهم.

إن تقبل المرء النقلة الفكرية للتسامح من الاعتقاد الفردي إلى اعتقاد إحدى الجماعات. ونوع الاعتراضات التي أثارها الرأي السابق تحتفظ بدرجة من الصحة، فهو يعتقد أن توظيف التسامح كأداة لمصداقية هوية الجماعة هو إساءة فهم لهذا المبدأ. غير أن إعادة صياغة التسامح كموقف يتجنب الحكم، يحول مثالاً جوهرياً مرتبطاً بالحرية إلى فعل علاجي تأكيدي.

## تحويل حقيقة تجريبية إلى فضيلة أخلاقية

إن الابتذال بالتسامح يحقق تمجيده مع ربطه بالتنوع، وفي العقود الأخيرة، فإن كلمة «التنوع» تحولت من حقيقة تجريبية إلى مثال أخلاقي.[24] هذه الكلمة كانت مستخدمة قبلاً لوصف تنوعات الحياة، وقاموس أوكسفورد الإنجليزي لا يزال يعرّف «التنوع» «Diversity» بأنه «حالة أو ميزة أن نكون متنوعين أو

مختلفين» وعلى هذا النحو. وهي حالة من اللاتماثل تشير إلى سمة طبيعية لكل من العالم العضوي والاجتماعي. كلمة «التنويع» مثل كلمات «التميز» و«التنوع» و«التعدد» تعبر عن حقيقة حياتية أكثر من تعبيرها عن افتراض معرفي عن الفضيلة.

لكن اليوم يطالب مؤيدو سياسات الهوية، وتيارات الأحزاب البرلمانية، والمعلمون وفريق متنوع من رجال الأعمال الأفاضل باستمرارية وإعطاء أهمية للتنويع، ويُعلم الأطفال فضيلة تحملها والتسامح معها. مع تصاعد سياسات الهوية وتعدد الثقافات والتنويع والمصطلح المصاحب لها، الاختلاف، اكتسبت مكانة أو فضيلة أخلاقية غير قابلة للجدل. هذه القفزة الخطابية من وصف حياتي إلى شيء جدير بالإجلال يمثل الولع أو الفتيشية بالأشياء الطبيعية في بعض الثقافات والديانات القديمة ليس متوقعاً من الأفراد ببساطة العيش مع تنوع الحياة البشرية ولكن أيضاً عبادتها.

وكما تكتب براون فإن: «الاختلاف نفسه هو ما يتعلم الطلاب وجوب التسامح معه».[25] ويجب على الأطفال أن يتسامحوا مع الاختلاف باعتباره شيئاً مهماً في ذاته وليس التسامح مع رأي معين أو نمط سلوكي معين. وبالمقابل، يدرس الطلاب أن «التشدد إزاء الاختلاف هو جذر أصعب حالات العنف».[26] ومن منظور هذه التركيبة المبتذلة، فإن اختلافات لون الشعر وطرق الحياة والعداوة العرقية الشنيعة بين الناس ممكن أن تفسر من خلال المفهوم نفسه. الكتب ذات العناوين التالية: «التعليم والتسامح»، «تعلم العيش مع التنوع والاختلاف»، «الاختلاف والتسامح في

السياقات الاجتماعية القانونية»، «مساعدة الطلاب على تعلم قيمة التسامح والتنوع والاحتواء» و«مناقشة التنوع: تحليل خطاب التسامح» تشهد أن الصلة الوطيدة بين التسامح والتنوع والاختلاف أصبحت حميمة جداً لدرجة أن البلاغة العامة الحديثة عادة ما تستخدم الاصطلاحات بالتناوب. إن استعمال مصطلح التنوع كمبدأ أخلاقي مقدس ليس مقتصراً على المدافعين عن الصواب السياسي: فالشركات ومؤسسات القطاع العام تعرض فضائلها في بيان المهمة الخاصة بها. وعندما نظم البنك الدولي «ورشات عمل التسامح والتنوع» غدا جلياً أن التنوع أصبح قدسياً حقاً.[27]

في الخطاب الراهن يظهر عادة أن التسامح يستمد مكانته الأخلاقية من قدرته على دعم التنوع والاحتفاء به. وعلى الرغم من أن الخطاب الذي يحيط بالتسامح والتنوع والاختلاف هو خطاب غير متناسق، ونادراً ما يبرر ذاته في لغة أدبية على صعيد أخلاقي، فإن من الواضح أن التنوع هو أول المبادئ المتطلبة لمواقف وأنماط سلوكية مرتبطة بالتسامح. إن تحول التنوع من حقيقة تجريبية إلى قيمة أخلاقية نادراً ما يكون موضوع التفكير العقلاني، ولكن لماذا يكون لدى «الاختلاف» فضائل موروثة غير موجودة في «التماثل»، فهي مسألة بعيدة كل البعد عن الوضوح.

إن تقديس التنوع هو نتاج الحسابات والنزعة السياسية النفعية أكثر من كونه مفرزاً من الانعكاس الأخلاقي. وخلال العقود الأخيرة، وجد الكثير من المجتمعات الغربية صعوبة في تحديد معنى الوحدة الوطنية. وفي غياب الإجماع العملي على معنى

طريقة الحياة، أصبح العديد من المجتمعات أكثر إدراكاً ووعياً بالتأثيرات التي تقسمها من وعيها بتلك التي توحدها. وفي مثل هذه الظروف يجد السياسيون والنخبة الثقافية في التخاطب بلغة الوحدة الوطنية أمراً عسيراً، فهم نادراً ما يجدون الكلمات التي يمكن أن تلهم الأقليات للاستيعاب والتوحد كما يعانون في إيجاد طرق لشرح وإيضاح العوامل التي تربط الناس معاً.

بدلاً من إيضاح الروح الشعبية العامة التى بإمكانها قيادة المجتمع وإلهامه، يُنصح الناس بالاحتفال بالتنوع. وبهذا الشكل، وكقيمة مبنية على السياسة، يوظف التنوع لإيصال فكرة قبول واحترام المجموعات المختلفة التي تسكن المجتمع. ومن خلال تقديس التنوع، يغني المجتمع نفسه عن مشكلة الاضطرار إلى التعامل مع المشكلات الصعبة المطروحة من خلال مواجهة الانقسامات الثقافية وغيرها. فتعاد ولادة المجتمع المتفرق بإعجاز ليكون مجتمعاً آخر متنوعاً، ويلعب هنا التسامح دوراً في احترامه والاحتفال به. وعندما يستخدم التسامح على هذا النحو، فإنه يخسر قدرته التحريرية لتطوير الأفراد من خلال ممارستهم لاستقلاليتهم أو بمساعدتهم على توضيح الحقيقة. ويعمل كوسيلة تعين على التحكم بالعداء بين المجموعات، كما يتفادى لفت الانتباه لاحتمالية وجود أثر مزعج للشقاق الثقافي. وكما تلاحظ براون فإنه «يقتضي التسامح، كفضيلة مدنية أولية وقيمة سياسية مهيمنة، منظوراً للمواطنة غير فعال وآخر لحياة اجتماعية متضائلة إلى أفراد منعزلين نسبياً أو مجموعات غير قادرة إلا بالكاد

على ضبط نفور أفرادها من بعضهم». [28] ويستطيع المرء إضافة أنه حين يصبح التسامح مندرجاً تحت مشروع الاحتفال بالتنوع، فإنه يصبح شريكاً في تحجر الاختلاف والهوية.

يشتت الخطاب المتعدد الثقافات الآني عن التسامح الانتباه فعلياً عن النهج الذي يستطيع التفاعل من خلاله مع التنوع. في الشعار الاستهلالي في كتاب «في الحرية» «On Liberty» يستعين ميل بفقرة من كتاب المفكر الألماني ويلهلم فون همبولت «مجال الحكومة وواجباتها» «Sphereand duties of Government»:

«إن المبدأ القيادي العظيم الذي تفضي إليه مباشرة كل الحجج المطروحة في هذه الصفحات هو الأهمية المطلقة والجوهرية للتطور البشري في أكثر تنوعاته ثراء».

الأهمية التي علقها ميل بتطور على «أكثر التنوعات ثراء» لطبيعة الإنسان لا تتشارك إلا بالقليل مع استعمالها الحالي. بالنسبة إلى ميل، عنى التنوع والتغيير والتقلب في الآراء والطباع والتنوع في الآراء ثقلاً مضاداً لتدعيم الرأي المتلقى وتحوله إلى عقيدة. ويجب التوكيد على أن استعمال ميل لاصطلاح التنوع كان في علاقته مع الاختلاف الفردي أكثر من علاقته بالجماعات الثقافية الممتدة عبر المجتمع، وعلاوة على ذلك، نظر ميل للآراء المتنوعة ليس بكونها أهدافاً في ذاتها، بل كوسيلة للوصول إلى صورة موضحة أكثر عن المشاكل التي تواجهها الإنسانية، وهو الأمر المختلف عن التقديس الجاري. وفي هذا الصدد، كان ميل يؤكد التقليد الفلسفي الذي اتخذ أول تعابيره المنتظمة مع

سقراط الذي اتخذ آراء الناس بجدية لإيمانه بأنها تحتوي على حقيقة محتملة تنتظر أن تزهر.

يؤمن ميل بحاجة المجتمع إلى «آراء مختلفة» و«تجارب معيشية مختلفة».[29] لأنه اعتقد أن الإنسانية ليست معصومة. وتبنى الرأي القائل إن التنوع في الفكر والسلوك الإنساني كان ضرورياً من أجل تطوير إمكانيات البشر. طورت رؤيته هذه الفيلسوفة السياسية هانا آرندت، التي اعتبرت أن إمكانية تفهم آراء الآخرين من خلال الحوار مهمة أساسية في الحياة العامة. وكما يلاحظ أحد المعلقين: «إن تشديد آرندت المتواصل على تعددية الإنسانية ومشاركة الآراء المتنوعة «كان لمصلحة» الأهمية القصوى لأي من السياسات المستحقة لاسمها».[30]

بيد أنه لم يدعم آرندت وميل التنوع كقيمة في حد ذاتها، وإنما بالأحرى، اعتبرا التنوع وسيلة لاكتساب رؤية أوسع نطاقاً للوضع الإنساني. وآمن ميل بأن «التضييق التدريجي لحدود التنوع في الرأي» كان بُعداً من التقدم والتطوير الثقافي «محتماً ولا غنى عنه»، مضى قُدُماً لاقتراح أنه مع «تطور البشرية، فإن عدد العقائد التي لم يعد هناك جدل حولها أو التشكيك بها ستتزايد مع الوقت، وقد يكون مقياس رفاهية البشر بعدد ورزانة الحقائق التي توصلت إلى مرحلة لم يعد هناك خلاف عليها».[31]

اليوم فإن منظور ميل الذي مفاده أن الصراع بين الديانات المتنوعة سيقود أخيراً إلى الإجماع بالآراء يبدو للمرء أنه دال على النزعة التفاؤلية الساذجة المحلية في القرن التاسع عشر

فيما يتعلق باكتشاف الحقائق التي لا تقبل الجدل. غير أنه بغض النظرعن تقديرنا لتشخيص ميل للمستقبل، فإن اقتراحه عن القدرة الإبداعية لتنويع الآراء لتسير بالمجتمع قدماً في فهمه للحقيقة تبرز مجادلة مهمة للتسامح. واعتقاد ميل بإمكانية التنافس بين الآراء المتضاربة يفتح الطريق أخيراً أمام إجماع، كان متأثراً جزئياً بركن مهم من الأفكارالتقدمية والتي تتخذ التصور القائل إن مع توسع المعرفة، يفتح الشك مساراً لليقين.[32] وخبرة التاريخ تقدم صورة أكثر تعقيداً. فالجدال وتصارع الآراء يساهمان في تحويل الحقائق الجزئية إلى أخرى أكثر شمولية لجميع النواحي ولكن سير عملية اكتساب كم أكبر من اليقين تثير أسئلة جديدة. ومن قبيل المفارقة أنه كلما عرفنا أكثر، شعرنا بحتمية تعايشنا مع غياب اليقين. وغياب اليقين سمة مستمرة في الحالة الإنسانية وتتطلب موقفاً إيجابياً تجاه تحمل وعدم التشدد مع المعتقدات والآراء المختلفة.

## خلاصة

عندما نظر ميل للتنوع كأداة ضرورية للتجريب الاجتماعي والفكري لمعالجة التوافق، فإن الاستخدام السائد لهذا المصطلح يقره مشروع يهدف إلى نتيجة معاكسة. والحض على التسامح أو الاحترام أو التنوع لا يقتضي الانتقاد أو التساؤل وإنما التوافق فقط. وبما أن تفسير التنوع يفسر على أنه احترام الاختلاف، فأي شخص يشك في هذه القيمة يستقطب الاتهام بأنه لا يحترم الأشخاص المنحدرين من ثقافات أخرى. وبشكل مماثل، إن كان تعريف

التسامح، كما تضعه منظمة اليونسكو، «التجانس في الاختلاف» فإن أي شكوك تطرح حول الاعتقاد بتقييم الاختلاف تدعو إلى الاهتمام بالتشدد. إن إعلان الأمم المتحدة في هذه النقطة قاطع: فإعلان المنظمة لعام 1995 «عام التسامح» ينص على أن التسامح كان «الاحترام، والقبول، والتقدير للتنوع الغني الذي يتمتع به عالمنا بثقافاته وأشكال تعبيرنا وطرقنا في كوننا بشراً».(33)

عندما يصبح التنوع مصطلحاً أخلاقياً ثقيلاً، لم يعد بإمكانيته تشجيع تصارع الآراء المتنافسة. ووظيفته كنوع متلقى من الإرشاد يصبح كالأعراف والتقاليد التي تصير هدف انتقاد من قبل ليبراليي القرن التاسع عشر. من دون إسناد الحكم والتمييز يأخذ التسامح شكلاً ثقافياً غير مفند ضمن معايير السلوك المقبول. «الذي يدع العالم أو نصيبه منه، يتولى تخطي أموره. لا يحتاج إلا إلى صلاحية من الكائن الشبيه بالقرد»، كما لاحظ ميل، متقمصاً ببراعة الروح التي تنشط ممارسي صيغة التسامح في يومنا هذا.(34)

وكما لوحظ في الفصل الرابع، فإن تحول التنوع إلى قيمة أخلاقية ومطلقة يؤدي منطقياً إلى مراجعة جذرية لفكرة التسامح. ويتوقف التسامح عن كونه فعلاً صادراً عن إرادة حرة، ويخدم كأداة للتوافق الأخلاقي، ويدرس في المدارس كممارسة للسلوك المناسب، التوافق الأخلاقي وتحجر الهوية هما الإنجازان الثقافيان لهذا النوع من عدم التعصب.

إن جدالنا ضد تقديس التنوع مستلهم من القلق من الإضعاف الذي تتعرض له الثقافة السياسية من التحول البلاغي تجاه بعض

المبادئ التي تتجنب عملية الإيضاح العام للقضايا التي يواجهها المجتمع. ليس هدفنا أن نغير من موضع التنوع من خلال إعلانات عن الوحدة: التقسيمات الثقافية وصراعات طرق الحياة التي تؤثر في طريقة معيشتنا لا نستطيع تجاوزها من خلال إشعارات الوحدة. من نقطة الاستشراف هذه، فإن المشكلة ليست في التنوع بكونه حقيقة حياتية، ولكن في تمجيده كفضيلة أخلاقية.

بينما تستخدم الحكومات التنوع كقيمة تغنيها عن مشقة مواجهات المشكلات المنبعثة من الانشقاق الثقافي، ينظر مؤيدو سياسات الهوية إلى التنوع باعتباره تعهداً لتطوير وتأكيد أنماط أو طرق حياتهم. وتحول عدم التشدد إلى فعل ينم عن الاحترام يحول هذا المفهوم إلى إيماءة علاجية، وكما يشير أحد المناصرين: «نرى في التسامح طريقة شعور وتفكير».[35] التحول النفساني لسرد التسامح يشكل الموضوع الذي نتناوله في الفصل المقبل.

## هوامش

1 ميل (2008).

2 إدورادز (1988).

3 إدورادز (1988).

4 لمناقشة المجهولات المجهولة، انظر فردي (2007)، الفصل 3.

5 انظر فردي (2004أ)، الفصل 1.

6 انظر جويت (2010).

7 انظر فردي (2009)، الفصل 6 لمناقشة عن البيداجوجية الراهنة للجبرية.

8 انظر أليين (2010).

9 انظر ثاجارد (2010).
10 والتزر (1997).
11 والتزر (1997).
12 وليامز (1996).
13 وولف (1969).
14 جاليوتي (2002).
15 ويليامز (1996).
16 انظر تعليم التسامح: www.tolerance.org/about.
17 أورلنيس (2008).
18 انظر، على سبيل المثال، سترتسون وكونتي (2005).
19 وولف (1969).
20 براون (2006).
21 جريفين (2010).
22 براون (2006).
23 جاليوتي (2002).
24 يصف البعض الاحتفاء بالتنوع بأنه أيديولوجية. انظر وود (2010).
25 براون (2006).
26 براون (2006).
27 انظر البنك الدولي (2003).
28 براون (2008).
29 ميل (2008).
30 فيلا (2002).
31 ميل ورد في كانوفان (1988).
32 مع ذلك، وكما لاحظ اربيناتي (2002 : 169)، يدرك ميل أن الافتقار إلى اليقين العلمي كان «متأصلاً في بنية المعرفة الإنسانية».
33 ورد في ستيتسون وكونتي (2005).
34 ميل (2008).
35 انظر تعليم التسامح: www.tolerance.org/about.

# 4

# الخلط بين التسامح والإقرار

في استخدامه الراهن، جُرد التسامح غالباً من ربطه بالحرية، وصار في الواقع يستخدم كثيراً بطرق تناقِض إمكانيته في توفيق الأحكام الانتقادية مع حماية الآراء المنشقة بل والآراء العدوانية. ولكن من دون حكم يتحول التسامح إلى استجابة مصوغة ذات ميزة أساسية وهي تقديم لاحترام حسب الطلب ومن دون تفنيد للجماعات والمواقف المختلفة. من الضروري البحث في هذا الخلط ما بين التسامح والنزعة تجاه عدم المحاكمة، حيث إن فعل التسامح لا يعني احترام الثقافة أو الجماعة أو شخص بمفرده، إضافة إلى ذلك، في بعض الظروف، لا يجب أن يكون هذا الفعل متضارباً مع مشاعر مثل عدم الاحترام والازدراء والعدوانية تجاه رأي أو اعتقاد معين.

للدعوة إلى «احترام آراء الآخرين» يبدو ظاهرياً كأسلوب معقول ولطيف للتجاوب مع الاختلافات، لكن إبداء الاحترام

لاعتقادات الآخرين قد يكون له تأثير قوامه المساواة في التعامل مع المعرفة العلمية والتمييز. وإحدى الطرق التي تتطور بها المعرفة وتكتسب بها البصيرة للحقيقة هي عبر رفض وتهميش الآراء والأحاسيس المبنية على الخرافة والتحيز. إن تبني الاحترام كحق في الأوقات الراهنة يؤثر في تحجيم التبادل المفتوح غير المتقيد للآراء في الحياة العامة.

هناك منطق مهم في جعل التسامح قريباً جداً من الاحترام، فالتسامح كقيمة أخلاقية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمبدأ الكانتي الذي يحترم الإنسان لكونه إنساناً. فبالنسبة لإيمانويل كانت (1724ـ 1804) كان الاحترام موجهاً للناس بوصفهم وكلاء أخلاقيين يمتلكون إمكانية عيش حياتهم طبقاً لأسبابهم ودوافعهم التي جاءوا بها بأنفسهم. وبهذا المعنى فإن ذلك الاحترام هو الموافق والملائم لقابلية هؤلاء الأشخاص كأفراد مستقلين يغذي ويحفز الفكرة الليبرالية للتسامح. الفلسفة الأخلاقية لكانت ومبدأ ميل للحرية معاً يتجذران في احترام مشترك للاستقلالية الأخلاقية: وهو الاحترام المضمون بلا حدود أو شروط. ويتطلب التسامح منا ليَّ عنان رغبتنا في كبح منطقنا الأخلاقي الموجه منا عن الآخرين. غير أنه لا يوجد إلزام أخلاقي لتوسيع نطاق الاحترام المتوافق مع ممارسة الاستقالية الفردية إلى الخلاصة أو الاعتقاد المترتب على ذلك.

تتضمن ممارسة التفكير الأخلاقي واتخاذ القرارات أفعالاً حكمية، فالاهتمام الأخلاقي بالاستقلالية يفترض مسبقاً أن لدى المتسامح وجهات نظر وآراء متميزة. في المقابل لهذا التفسير

الليبرالي الكلاسيكي، فإن صيغة التسامح السائدة في أيامنا الحالية تريد أن تسلبها من فعل الحكم، وانسجاماً مع الأعراف الثقافية المعاصرة، ويدعم التسامح كفعل لا حكمي محايد أخلاقياً.

غالباً ما يستخدم اصطلاح التسامح بصورة خاطئة ليقتضي ضمناً اللامبالاة بالآخرين ووجهات نظرهم. وعادة ما يُقدم خلال استعماله اليومي على أنه دلالة على موقف منفتح ذهنياً. وفي هيئته المثالية، لا يكون هذا الموقف خالياً من التمييز والتعصب فحسب، بل أيضاً من الميل إلى الحكم. والمعنى المتضمن لهذا الشعور هو أن أي شخص يضمر كرهاً لقيم واعتقادات أحدهم ولكنه على الرغم من ذلك، يدافع عن حقه في التعبير عن هذه المشاعر المقيتة لا يمكن تشخيصه كشخص متسامح: يصر هورتن على أن؛ «الشخص المتسامح ليس بشخص متعصب ذي عقل ضيق يظهر الانغلاق». بما أن فكرة كبت التقييم السلبي لأحدهم تتضمن حكماً مسبقاً، ينقصها الخصائص الإيجابية التي ربطها بها المبدأ الليبرالي الكلاسيكي، وفي هذه الحالة يكون الحكم نفسه هنا غير لائق.

يدّعي هورتن أن التردد في الحكم هو الصفة الرسمية في التسامح، «إن الشخص المتسامح لا يطلق الكثير من الأحكام تجاه الآخرين» مضيفاً أنه «عندما يكون المرء أقل إصداراً للأحكام، فإنه يصبح أكثر تسامحاً».[1] الادعاء القائل إن التسامح يظهر من خلال موقف الشخص من اللاحكمية اكتسب مكانة الحكمة التقليدية في المؤسسات التعليمية في كل من العالم الأنجلو أمريكي والاتحاد الأوروبي. هذا الإجماع لخّص في معادلة كالتي يقول بها هورتن، وهي أن «المتسامح

هو الشخص الأقل إصداراً للأحكام تجاه الآخرين» وبالتالي «بكونه أقل إصداراً للأحكام يصبح الشخص أكثر تسامحاً».[2]

على الرغم من أن اللاحكمية تقدم على هيئة موقف ليبرالي تنويري تجاه العالم، إلا أنها ليست لها أدنى علاقة بأي من ذلك. من الجلي أن الأحكام غير المدروسة التي نتجت من النمطية هي مجرد تجليات من النزعة التوافقية والانصياع والتمييز. لكن ليست لدى تقييم اللاحكمية أي خصائص أخلاقية إيجابية متأصلة. قد يكون التردد في الحكم عَرَضَاً من أعراض عدم الاهتمام أو الجبن الأخلاقي. وفي الأوقات الراهنة، غالباً ما يحدث ذلك بسبب التردد في مواجهة الأسئلة الصعبة والمحرجة. فمن دون التشكيك في اعتقادات الآخرين وآرائهم نغلق الباب الذي يقدر على إزاحة الضباب عن الإجماع العام المتفق عليه بصورة متبادلة.

إن المجتمع الأوروبي في القرن الواحد والعشرين غير مرتاح البتة مع إصدار أحكام قيمية، لذا لجأ إلى تطوير مفردات لغوية لطيفة التعبير لتفادي النبرة المبهمة أو الصريحة والفظة خلال تصريحاته.[3] هذا الاتجاه جلي بصفة خاصة في المدارس والتعليم، حيث ظهرت المفردات اللغوية الأورويلية (المستمدة من جورج أورويل) لتزود المعلمين والمعلمات وغيرهم بكلمات تتجنب الحكم. فيوصف بعض الأطفال بالمدرسة بأن لديهم «احتياجات خاصة» أو بأنهم «صعاب المنال» أو «موهوبون وذوو ملَكة خاصة». وتصف آرندت التردد في الحكم كتعبير عن النفور من الارتباط العام، وتكتب عن المكابرة العمياء التي تتبلور في فقر الخيال وعدم الحكم.[4]

غالباً ما تتقنع نزعة اللاحكمية وراء انسلال الأحكام القيمية من وراء الستار. وهذا ما يفعله هورتن حينما يصف المتسامح كشخص لا «يحكم بإفراط، وليس ذا أفق ضيق جداً، وليس متزمتاً بشكل غير لائق». إن تصريحه هو بوضوح تصريح حكمي عن خصائص الشخص المتسامح متضمناً أيضاً خصائص المتشدد. واستخدام اصطلاحات مثل «ضيق الأفق» و«غير لائق» لا تندرج تحت اصطلاحات الوصف الحيادي. وهذا الميل إلى الحكم من خلال الاستدلال أوضح بكثير عندما يقول هورتن إن «استبعاد الاعتراضات التي هي في غير موضعها قد يُرى كجزء من قيمة التسامح».[5] هنا يظهر أن الحكم بأن «الاعتراضات» «في غير موضعها» يشير إلى أريحية هورتن بالنسبة إلى الحكم وتوجيه الاتهام أخلاقياً إلى من لديهم شجاعة إصدار الحكم.

من المنظور الإنساني الليبرالي، فإن إصدار الحكم ليس ببساطة استجابة متقبلة لاعتقادات وسلوكيات واعتقادات الآخرين: إنه واجب عام. فعل الحكم هو الذي يتاح عبره إرساء الحوار بين الفرد والآخرين. مستشهدة بكتاب كانت «نقد الحكم» «Critique of judgement» تكتب هانا آرندت عن «طريقة موسعة في التفكير، تعرف مثل الحكم كيف تتجاوز ضوابطها الفردية». تبعاً للتمييز الراهن، فإن فعل إصدار الحكم يحد من الخيال ويشجع ضيق الأفق. في الحقيقة، وكما تجادل آرندت، فإن الحكم يلعب دوراً أساسياً في فضح طبيعة العالم الاجتماعي للأفراد أمامهم. «إن إصدار الحكم هو أحد، الأنشطة، إن لم يكن أكثرها أهمية

في إحداث مشاركة هذا العالم مع الآخرين».[6] ولا يعني إصدار الحكم نبذ اعتقاد الآخر: «إن سلطة الحكم تستند إلى إمكانية التوافق مع الآخرين».[7] هذا أحد الأسباب القوية المقنعة لاعتماد التسامح الحقيقي على الحكام.

الإمكانية الإيجابية لفعل الحكم «تعتمد على الدرجة التي تستند فيها على الخبرة والتفكير والحياد».[8] لكن التقويمات المغرضة والمتهورة ليست حجة ضد الحكم، ولكن فقط لتتبنى موقفاً أكثر إيجابية نحوه.

لِمَ ضعفت القيمة الثقافية لفعل الحكم الإبداعي العمومي؟ يرجع ذلك إلى حد ما لتأثره بالتيارات الفكرية التي تشكك في الادعاءات المعرفية وتناقش بأن من حق جميع وجهات النظر أن تُحترم. غالباً ما تستنكر هذه التيارات النسبية الأفراد ذوي وجهات النظر الصارمة وتتهمهم بأنهم «رافضيون» و«متعصبون». والمنبع الأكثر أهمية في التقليل من شأن الحكم هو صعود ما سمّيته الثقافة العلاجية.[9] ومن منظور هذا الخيال الثقافي، أصبح يُنظر للناس على أنهم فاقدو إمكانية التعاطي مع خيبة الأمل والانتقاد. أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد اكتسب الشعور بأن «الانتقاد هو العنف» تأثيراً كبيراً بين النخب الثقافية الأمريكية[10] فطالما صُوّر الحكم كنوع من العنف النفسي، خاصة إن طُبق على الأطفال: ويكتب عالم الاجتماع ريتشارد سنيت عن «المضاعفات التخريبية لإسقاط الحكم على مستقبل أحدهم».[11] ومع ذلك، بالعيش بمجتمع ذي تركيبة معقدة، يستحيل الحكم والمقارنة. إن مأسسة

التنوع من خلال ممارسة السياسات التي تتفادى الحكم هي جزء من محاولة الاستجابة لهذه الورطة. لكن في النهاية، فإن إيماءة عدم الحكم تعزز ببساطة جزع أو قلق الناس من أن يحكم عليهم.

إن توحيد التسامح مع نزعة اللاحكمية عادة ما يكون معبراً عنه عن طريق اعتبار الأمرين موقفاً أو ميلاً نفسياً. في التعليم والشؤون العامة يفترض الأفراد أن التسامح موقف متماثل بشكل أو بآخر مع انفتاح الذهن. في هيئته كموقف، يُحول التسامح إلى سمة شخصية تفيد ضمناً النزعة إلى تقبل ثقافة واعتقادات وآراء الآخرين وسلوكهم. وعلماء الاجتماع الأمريكيون كانوا في طليعة تحويل التسامح إلى سمة شخصية قابلة للقياس والتحديد؛ أما إن اتخذ التسامح هيئة الميل النفسي، فإنه «يصبح حالة باطنية تقبل القياس والتشجيع والتعليم».[12]

باعتبار التسامح موقفاً وجدانياً، فإنه يخاطب التحول العلاجي للثقافة الغربية، فهو لا يبلغ عن النزعة الحساسة تجاه عدم الحكم والتقبل فحسب، بل ينقل أيضاً القيم العلاجية المتعلقة بالاحترام والتوكيد. غالباً ما يحتوي انتقاد «التسامح المجرد» طلباً ضمنياً يحث على الاحترام، وهناك قوى ثقافية لا يستهان بها تشرع استعمال التسامح كأداة للتأكيد وحتى للاحتفال بالثقافات وطرق الحياة. فأصبح مبدأ التسامح مختلطاً بصورة متزايدة مع مطالب العلاج النفسي للوصول إلى الإقرار. النتائج غير الليبرالية والتي تكاد تكون مستبدة لهذا التحول هي من أهم الموضوعات التي سنكتشفها في هذا الفصل.

## المنعطف العلاجي

مر التسامح تاريخياً على محطات عدة غير بها اتجاهه ابتداء من إدارة المعتقدات إلى إدارة العلاقات بين الجماعات، الأمر الذي تزامن مع الرغبة المتزايدة في تقديم الهوية كبيان ثقافي للحياة الداخلية للذات. وكما سبق أن جادلْتُ في موضع آخر، فإن الهوية سواء أكانت في هيئة هوية فردية أو هوية جماعية فهي وثيقة الارتباط وبتزايد مع الحالة الذهنية للنفس.[13] ومن خلال خلق الهوية الوجدانية، فإن علاقة النفس مع النقاط المرجعية العريضة قد حُورت بشكل مفاجئ. والضوابط الخارجية على سلوك النفس خلال الحياة اليومية، سواء كانت في هيئة توقعات مجتمعية، أو رموز أخلاقية ومحرمات أو قيم أخلاقية قد قلت أهميتها. فالثقافة العلاجية تتطلب أن تكون ثقة النفس الفردية محمية من التأثيرات السلبية، كالانتقاد والتعرض للحكم.

إن تحول الفاعلية إلى التزام تمليه الأعراف الثقافية يتخذ كمنطق له تفسير جديد تماماً لمعنى الشخصية. كما حل محل المثال الليبرالي للاستقلالية الأخلاقية الاعتقاد بافتقار الناس إلى الوكالة والمرونة في التعامل مع خيبات الأمل والأحكام السلبية. والإتيكيت المعاصر يفترض أن هوية النفس ستكون مدعمة ولن يحكم عليها. وهذا سبب مهم في إفساح فعل الحكم المجال للقيمة العلاجية للتأكيد. كما أنه السبب وراء إعادة تعريف التسامح بأنه إما مبرر للاحترام أو أنه غير صالح للحقبة العلاجية المعاصرة.

تتفهم مندوس من ناحيتها أن فكرة عدم التعصب الليبرالية غير متوافقة مع مبدأ الإلزام العلاجي الذي يهدف إلى جعل الناس سعداء بأنفسهم. وبالنتيجة، فإنها تنصح بتبني نموذج أكثر شمولية من التسامح، متوصلة إلى:

«غير أن التخريب الواقعي الذي يحدثه كل من عدم التعصب والتشدد هو في القدر نفسه تماماً. عندما يستقبل الناس عدم تعصب الدولة، قد يشعرون بأنهم مغتربون عن المجتمع الأوسع نطاقاً كما يشعرون تماماً إن كانوا ملاحقين قانونياً. والحاجة التي تشعر بها الأقليات الملاحقة لا يقدر التسامح الليبرالي أن يلبيها ـ مهما كان مكثفاً. ومثل هؤلاء الناس يتطلبون الاحترام والثقة. ويريدون أن يشعروا بالترحيب وبحاجة المجتمع لهم، يريدون أن يشعروا بأنهم منتمون».[14]

بالنسبة إلى مندوس، فإن كلاً من التسامح والتشدد لهما تأثير نفسي مماثل على الناس. وهذا التفسير مبني على أساس أعراف ثقافية علاجية شائعة ومتقبلة تفترض أن الأفراد سيتعرضون إلى الاكتئاب العاطفي، بل والضرر ما لم يشعروا بالتقدير والاحترام. وإن كان الأمر كذلك، فإن تمديد الاحترام يغدو إلزامياً. وغالباً ما يُشخص التردد في إظهار الاحترام بأنه تصرف غير مقبول، قد يأتي بأوجه عدة، ويصيب الأشخاص المعرضين له بأذى عاطفي.

في سياق تعزيز مشروع التشكيل الثقافي وتشكيل الهوية، فإن بعضاً من مؤيدي هذا المشروع قد اختاروا مراجعة مفهوم التسامح ليصلح كتأكيد علاجي لمستقبليه. وتتبنى هذه الاستراتيجية البلاغية جاليوتي التي تريد للتسامح أن يمتاز بـ«احتواء مفهوم الشمول،

وهو الذي يأخذ بالاعتبار جوانب الكرامة والاحترام والأحقية».[15] تتماشى هذه الوصفة العلاجية مع الأعراف المعاصرة التي تنظر إلى الحالة النفسية لدى العامة على أنها إشكال غريب وخاص بحاجة إلى الاحترام وعنصر تأسيسي في الوقت نفسه لهوياتهم. والهويات المضطربة تتوق بالمطالبة إلى الاحترام.

من نقطة الاستشراف هذه، يتبين أن الموقف الليبرالي للتسامح ومشروعه التحريري هو أقل أهمية بأشواط من العمل العلاجي لتأكيد هويات الجماعة. وكما تكتب جاليوتي «إن كان الاحترام المتساوي والمكانة الاجتماعية لمجموعات الأقليات هما اللذان يواجهان خطراً حقيقياً أكبر من الحريات المتساوية للأفراد في القضايا المعاصرة، فإن قضية عدم التعصب العام يجب أن تُخاطب ليس من خلال مفاهيم التوافق ما بين المؤسسات الليبرالية وممارسات الثقافة المتنوعة بل من خلال مفاهيم التنافس والخلافات عبر إدراج الهويات المتميزة وأصحابها في نظام الدولة من خلال الإقرار العام بالاختلافات».[16] إن فكرة المساواة في الاحترام تحول الإقرار إلى إيماءة بلاغية. عندما يكون هناك احترام متساوٍ للجميع وللاعتقادات كافة، لا أحد يلقى تأكيداً حقاً. وكاستجابة موحدة، فإنه تماثل صدى العبارات المرحة الدارجة في مطاعم الوجبات السريعة كعبارة «فليكن يومك سعيداً». للاحترام الحقيقي عملية أكثر عمقاً من ذلك بكثير، تتضمن الانعكاس الفكري على تصرفات وأفعال مستقبلية. وإنه لمكتسب بقدر ما هو معطى.

## المطالبة بالإقرار

يعكس الانشغال المتزايد بسياسات الهوية النزعة المتنامية لتصور الاختلافات في مفاهيم ثقافية. وهذا بمثابة القوة المحركة للمطالبة بالتسامح لتأخذ شكل التأكيد والإقرار الثقافيين. وإعادة توجيه التسامح هذه ليسلك مسار الهوية الثقافية لها تأثير مهم على الحياة العامة. وكما يلاحظ المعلق الاجتماعي الأمريكي جديدياه بيردي: «تقترح سياسات الهوية المبنية على الجنس والنشاط الجنسي والتي تعتمد غالباً على الجنسيات والأعراق، وجوب عدم اقتصار عمل السياسة على توفير أشياء للأفراد كفرص العمل والتعليم، بل عليها منحهم الإقرار واعتراف الدولة بهم». [(17)] كان لتنامي وتطور سياسات الهوية والمطالبة بالإقرار والاعتراف تأثير مميز في الخطاب السياسي المعاصر وفي صنع السياسات. وهذا الانشغال بالهوية مهد للمطالبة بالإقرار، والذي بالتالي كان عاملاً في إعادة صياغة التسامح كنظام تأكيدي لمشاعر الأفراد.

منذ نهاية الحرب الباردة، اعتلت سياسات الإقرار مكانة كاسحة كبديل مستنير لما سبقها من تقاليد المطالبة بالمساواة. وإحدى المزايا التي نسبت لها من غيرها هي أنها تمنح الإقرار الذي يستحقه الفرد بما أنه موجه لـ «المزايا المعينة التي تشخص الناس من خلال اختلافاتهم الفردية». [(18)] يفترض المؤيدون المعاصرون لسياسات الإقرار أن المحرك لها هو الحاجة النفسية الحرجة: حيث تصبح النفس محققة من خلال الهوية الثقافية. وأحد أقوى الدعاة لهذه النظرية هو الفيلسوف الألماني آلكس هونث، والذي تبنى نظرية

العلاقات بالموضوع لدونالد وينيكوت ليشجع النموذج الذي يستعرض كيف أن الأذى النفسي الذي يلحق بالفرد يقدم باعتباره المشكلة الأساسية للظلم وعدم المساواة.[19] بؤرة اهتمام هونيث، هي الأذى النفسي الذي يتعرض له الأفراد من قبل مجتمع يفشل في تشجيعهم على تطوير ثقتهم بأنفسهم واحترامهم أنفسهم وتقديرهم ذواتهم. وكما يقول هونيث «إن تجربة العيش مع الإهانة وتشويه السمعة الاجتماعية تشكل خطراً على البشر كما يسبب الالتهاب مرضاً يعرض صحتهم البدنية إلى الخطر».[20]

ومن هذا المنظور العلاجي، فإنه حتى عدم المبالاة يفسر بأنه نوع من عدم الإقرار والاعتراف، ولهذا السبب يرفض مناصرو سياسات الاعتراف الفكرة الليبرالية للتسامح. وهذه المطالبة بالإقرار مبررة على أساس أن الأقليات والجماعات الثقافية التي تعرضت هويتها الجماعية للذم والاستخفاف في الماضي لا تمتلك الثقة والمصادر الوجدانية لتولي دور المواطنين النشطاء. ولا بد لهؤلاء الأشخاص من أن يشعروا بأن لهم قيمتهم وتبجيلهم واحترامهم إن كانوا سيتخطون هذا النقص العاطفي الذي يعانونه. عند هذه النقطة، يصبح نفاق النزعة اللاحكمية غير فعّال: لأن ما هو مطلوب فعلاً هو حكم إيجابي.

بالنسبة لجاليوتي، فإن التأكيد الإيجابي إلزامي لأن «الشعور بالخزي والإهانة وكراهية النفس الذي يعيشه الأفراد فيما يتعلق باختلافاتهم وبكون هويتهم لا مرئية للمجتمع، كل هذا يمنع الأفراد من تطوير احترامهم وثقتهم بذواتهم، وكلاهما ضروري

في تطوير صوتهم وجعل ندائهم مسموعاً، وكذلك الاستمتاع بالحقوق والانخراط بصورة كاملة في الكيان السياسي».[21] ووفقاً لواجب التأكيد، تنادي جاليوتي بـ «مراجعة عامة لمفهوم التسامح» وما يقصد هنا هو «التسامح كإقرار» ويشمل هذا «امتداداً لدلالات الألفاظ من المعنى السلبي لعدم التدخل إلى المعنى الإيجابي للقبول والإقرار».[22]

أثارت المطالبة بحق التقدير الاضطراب بالنسبة لبعض منظري الإقرار. فرانسيس فوكوياما يقلق لأن المنح التلقائي للتقدير يتجنب صنع القرارات الأخلاقية حول ما يستحق إبداء التقدير له. ويلاحظ أن «المشكلة فيما يتعلق بحركة الثقة بالنفس في أيامنا هذه هي أن أعضاءها نادراً ما يكونون على استعداد لاتخاذ القرارات المتعلقة بما يجب اعتباره وتبجيله».[23] تناقش نانسي فريزر أن وجهة النظر «لدى الجميع حق متساوٍ ليعطى تقديراً اجتماعياً» تجعل «فكرة التقدير لا معنى لها».[24] ولكن عندما يُتقبل حق الاعتراف كعامل محدد لمجتمع عادل، فإنه يصبح من الصعب وضع شروط للمنح المباشر للتقدير لكل فرد مهما كانت سماته المميزة، إنجازاته أو ما قدمه للمجتمع.

ومن المفارقة، أن مأسسة حق الاعتبار والإقرار تؤدي حتماً إلى تفريغه من أي محتوى أخلاقي. والنضالات الإنسانية للظفر بالاعتبار تخضع للتسوية من خلال تشكيلات تاريخية وثقافية معينة. ومثل هذه النضالات تتضمن غالباً بعداً ديناميكياً خلاقاً لصنع التاريخ وإغناء الوعي الذاتي والقيام باختيارات أخلاقية وتدخلاً

في حوارات كما تنجز بناء الهويات المناسبة لظروف الشخص. والنضال لنيل الاعتبار يرتبط بنهج مختلف لنيل الاعتبار عند الطلب. والجانب السابق يتضمن ارتباطاً نشطاً مع التشييد؛ والأخير يفترض التصرف فيه عن طريق أولئك الذين يمنحون الاعتبار. حق كهذا لا يستطيع أن يرضي الرغبة والتوق إلى الاعتبار والاقرار- إنما هو يحرض الفرد فحسب ليطالب بتعهدات أكثر من الاحترام. ولكن، فعل إبداء الاحترام لأولئك التواقين له قد يجعل الأمور أكثر تعقيداً. ويقترح عالم الاجتماع ريتشارد سينيت أن الضعيف قد يمارس بحق ويختبر امتداد ذلك الاحترام كإيماءة فارغة، أو أسوأ من ذلك كشعائر تؤكد مكانتهم الدونية.[25] وبدلاً من توفير الحل، فإن مأسسة الاعتراف تشجع الأفراد والمجموعات دون قصد على تنمية إدمان على الاحترام لا يمكن إشباعه.

## إضفاء الطابع الشرعي على التشدد

إن التزام الثقافة المعاصرة بالاعتراف وتبجيل الفرد تتضمن ديناميكية معادية للإنسانية بشكل عميق. والإقرار، كتقليد سياسي ثقافي وكحق تكرسه للدولة، هو متساوٍ مع الإلزام البيروقراطي بمعاملة الفرد حسب تركيبته العامة غير شخصية وعلى الرغم من اتجاهه الفردي، فإن التدخل العلاجي، مثل العلاج الاستشاري، غالباً يؤدي إلى ممارسة توحيد الناس بدلاً من تشجيع فردية تقرر نفسها. والإقرار عند الطلب يغفل الاختلافات والاحتياجات الفردية ولا يميز بين الإنجاز والفشل، والحكمة والجهل. والإقرار

الحقيقي للفرد يتطلب اتخاذ الخيارات بين المعرفة والرأي، وبين الإسهامات التي تستحق الاعتبار والإسهامات غير المستحقة له. والمطالبة بمنح التقدير الشامل لا يمكن أن تلبي السعي الوجودي للإقرار. وتستطيع فقط أن تحول مسرى الطاقة من الارتباطات الاجتماعية البناءة تجاه السعي لمزيد من الضمانات المؤسسية.

إن المطالبة بحق الاعتبار والتبجيل تطرح صيغة ضعيفة على نحو فريد للذات، وتعبر في الواقع عن إلغاء فكرة الاستقلالية الأخلاقية واضعةً الفرد في خانة الطالب الدائم، والذي تعتمد هويته على شعائر التأكيد البيروقراطي. لذا لا تكون الذات مؤكدة أو مدركة فعلياً، بل تكون معالجة مؤسسياً، وتعطى تعبيراً بيروقراطياً معادلاً للوجه المبتسم. تصف ويندي براون «لغة الإقرار» بأنها لغة «اللاحرية» ويرجع ذلك إلى «اندفاعها لنقش ألمها التاريخي والحالي في القانون وفي غيره من السجلات السياسية، بدلاً من استحضار مستقبل متخيل من السلطة ليخلق نفسه». [26] هنا تستبدل الاستقلالية، وهي مكون أساس لكرامة الإنسان، لتحل محلها هوية معدلة بسرعة ومؤكدة مؤسسياً.

المطالبة بالإقرار ليست مطلباً للتصرف المهذب والحساس. وإنما هي مكملة لإتيكيت الامتثال الذي لا يمنع عن تبني ممارسات سياسية ومؤسسية متحفظة لتحقيق أهدافها. إن إمداد الإقرار على نحو متزايد يُقدم ليس فقط كواجب أخلاقي، بل أيضاً كواجب قانوني. وتبنت كل من المؤسسات العامة والخاصة رموزاً وممارسات رسمية وغير رسمية، والتي يندرج تحت أهدافها تقديم

الإقرار التلقائي. والشعور بالتمييز والكره والبغض أصبح شعوراً مجرماً وظهرت على السطح ضروب جديدة من جرائم الكراهية التي تعاقب البشر على اعتقاداتهم، وصارت مؤسسة في العديد من مجتمعات الغرب.

ابتكار هذه الجرائم قائم على افتراض أن ما يؤمن به الناس وما يتواصلون به وكيف يتصرفون تجاه بعضهم قد يؤدي إلى إحداث ضرر نفسي عميق. وتناقش مناصرة النظرية المدعوة بنظرية العنصرية النقدية ماري ماتسودا لأجل تجريم الخطاب التمييزي لتأثيره النفسي في الناس: فتصف مثل هذا الخطاب بأنه «خطاب تهجمي (والذي يعد أثره في) ثقة المرء بنفسه وإحساسه بالأمن الشخصي كارثياً».[27]

شجع التهويل من الأذى الناتج عن الانتقاد بدوره التصور الخيالي للغة اعتدائية وهجومية لتضاهي العنف الجسدي. والخطاب لا «يتهجم» فقط، في بعض الحالات ومع إضافة الشتائم العنصرية تلتهب الكلمات فتصبح «رصاصات». وكما ينذر روش، فإن تجريم الخطاب الهجومي يؤدي إلى «محو الفرق، في المبدأ وفي نهاية المطاف في الممارسة بين النقاش وسفك الدماء».[28]

بالنسبة إلى مبتكري فكرة الخطاب التهجمي، يجدر بذوي النفوس والهويات المرهفة أن يحموا أنفسهم من التعرض للكلمات والمواقف المؤذية لهم. وحماية الناس من هذا الألم تتطلب رقابة وحفظاً للأمن على المستوى الميكرو بالنسبة للعلاقات والمواقف داخل الجماعات. وعندما تكون هذه السلوكيات المرتقبة مندمجة مع الدافع إلى الإقرار والاحترام فإنها تفضي في كل الأحوال إلى

المطالبة بالتشدد مع المشاعر غير اللائقة. وفي العديد من الحالات، فإن المطالبة بـ «التسامح الصفري» بالنسبة لألفاظ وتصرفات معينة تُبرر على أساس الحاجة إلى أن الاعتراف هوية الناس وحمايتها. وتعد الرقابة مجازة قانونياً غالباً لأنه لا غنى عنها في التأكيد واحترام والاعتراف بالأقليات. ويجادل العديد من المؤيدين بأن الرقابة توصل رسالة رمزية وتعرض إيماءة صحة لذوي الهويات الضعيفة. وتتواطأ هذه المناقشة، على نحو ثابت، مع محاولة واعية بالذات للدفاع عن شكل مستهدف من أشكال التشدد.

مناصرو سياسات الاعتراف تمادوا لدرجة أنهم ميزوا ما بين الأنواع الشرعية وغير الشرعية من التشدد. وأحد التصورات لتبني معيار مزدوج تجاه التسامح هو التمييز الذي تقوم به العالمة السياسية الكندية آليسون هاريل بين ما أطلقت عليه «التشدد الاحتوائي» و«التشدد الإقصائي». وتقصد بالتشدد الإقصائي أنماط السلوك والكلمات التي تزعزع استقرار هوية الأشخاص وتمنع عنهم الشعور بالقدرة على الإفصاح والتعبير عن أنفسهم. وبالمقابل فإن «التشدد الاحتوائي» يبرز في حال محاولة جماعات الأقليات المشاركة كلياً في المجتمع عن طريق تحجيم التعبير العنصري الموجه نحوهم. في مثل هذه الحالة، «التعصب الاحتوائي يحتوي على تقييد حقوق الفرد المتشدد».[29] وتناقش أيضاً بأن التشدد الموجه إلى المتشدد نفسه «هو مُدافع عنه ديمقراطياً» لضمان مشاركة الأفراد الذين قد يشعرون بأنهم مستبعدون إن لم يسر الأمر على هذا النحو.

تطبيق هذا المعيار المزدوج على التشدد يتوازى مع التدني بالتسامح كقيمة أخلاقية. وهؤلاء الذين ينظرون إلى التطبيق الانتقائي للتشدد كطريقة شرعية للتعامل مع الأفكار البغيضة يميلون أيضاً إلى تبني تفسير ذرائعي للتسامح. يناقش هارل بـ «عدم وجوب تصور التسامح السياسي كمفهوم ازدواجي، حيث المرء لا هو متسامح ولا هو متشدد».[30] الغرض من إبطال التمييز الواضح بين التسامح والتشدد هو لإضعاف وتضئيل المكانة الأخلاقية للتسامح. ونتيجة لذلك، يصبح تطبيق التسامح منوطاً بمعيار عدم الارتياح والبغض الذي ينظر به للاعتقادات والأفكار. ويتحول التسامح إلى عمل خير أخلاقي يقنن حسب الظروف. إن الموقف الانتقائي والذرائعي تجاه التسامح يتبناه بابتهاج أولئك الذين يطالبون بحقوق الإقرار.

وكما هي الحال مع هارل، تؤمن جاليوتي بقضية محاربة أشكال مختلفة من التشدد: على سبيل المثال، محاربة العنصرية بالتشدد. كلاهما يتبنى تكتيك اعتبار التسامح كفضيلة يجب أن تقنن لتشير إلى الموافقة أو عدم الموافقة على سلوك الناس. إن تقنين التسامح مبرر على أساس أنه بما أن المتعصبين لا يدعمون قيم المجتمع المتسامح، فلا يجدر بهم الاستمتاع بفوائده. وهناك صيغة أكثر تحفظاً لهذه الحجة تفيد بأنه: بما أن المجتمع المتسامح معرض للخطر من قبل قوى التشدد. فهو مجبر على الدفاع عن نفسه بأي طريقة ممكنة. وتتبنى جاليوتي هذه المناقشة لمنع عدم التعصب عن أولئك الذين يمارسون خطابات الكراهية:

«كلما كان المجتمع أكثر تسامحاً، كان أكثر ليبرالية، ولكنه أيضاً يصبح أكثر عرضة لمخاطر تلحق به من قوى متشددة. وإذا أريد لليبرالية أن تُحفظ، فيجب على التسامح أن يكون مكبوحاً: وكلما كانت حدود التسامح صارمة، كانت الليبرالية أكثر أماناً، لكن هنا يصبح المجتمع أقل ليبرالية».[31]

الادعاء القائل إن حفظ الليبرالية يعتمد على التقنين الحذر لعدم التعصب يكون مدعوماً بحملات الإقرار.

الحجج التي تدعم الإقرار من خلال دعمها للتشدد حيال وجهات النظر المتشددة الموجهة لمنافسيهم تبرر في كل الأحوال بثبات ادعائهم على أسس استبدال الاحترام لقاء حرية التعبير. ويقول العلامة القانوني أوين فيس إن ضبط خطاب الكراهية «يجبر النظام القانوني على الاختيار ما بين الالتزامين المتجاوزين ـ الحرية والمساواة». إن الاعتقاد بأن المساواة تقتضي تبادلاً إزاء الحرية يتردد صداه على يد داعية للرقابة، وهي الكاتبة المناصرة للمرأة، كاثرين ماكينون، التي تقول إنه عندما: «تكون المساواة منتدبة، فيجب منع الألقاب العنصرية والجنسية المشوهة للسمعة كما يرفض التعسف والإساءة ويمنعان منعاً باتاً».[32] ومن هذا المنظور، فإن مراقبة وجهات النظر والخطاب للذين يسببون أذى نفسياً للناس الذين يقصدونهم تعد ثمناً بخساً يقدم لإعلاء مكانة مساواة الاحترام.

إن تقنين التسامح مبني على الافتراض القائل إن الالتزام المصمم والمستمر بالتسامح وحرية التعبير يتعارض ويقلل من شأن كرامة الإنسان. وهذه حجة يتبناها المنظّر السياسي بهيكو باريخ ليبرر

حظر «خطابات الكراهية». باريخ يتقبل أن «لحرية التعبير قيمة مهمة» لكنه يقول إنها «ليست الوحيدة في أهميتها». وهو يوازن قيمة حرية التعبير مع قيمة كرامة الإنسان، ويصر على أن «هاتين القيمتين متناقضتان، إما في صلب جوهرهما أو في سياقات بعينها فهما في حاجة لأن يكونان متوازنين». ويرى باريخ أنه يجدر اعتبار كل من التسامح وحرية التعبير مبدأين منفردين لهما قيمة في صلبهما. لأن قيمتهما الأخلاقية نسبية ولهذا السبب «تحتاج حرية التعبير لأن تكون متوازنة مع غيرها من القيم السياسية العظمى».[33]

منذ بدء التاريخ الحديث، استخدم نقاد الحرية التوكيدات على ضرورة مبادلة الحريات لقاء فائدة مزعومة، واتضح أن هذه الفوائد وهمية، غير أن الاعتقاد بأن كرامة الإنسان وإحساسه بقيمة نفسه يتطلبان الحماية من الألم المثار من قبل الخطابات المؤذية قد يكون أكثر الأمثلة ذات المفعول العكسي لحماية المبادلة. ويكتسب الناس الكرامة والتقدير من التعامل مع المشكلات التي تواجههم، وليس من خلال اعتمادهم على عطف وحسن نية الرقيب والشرطة.

التنازل عن الحرية للحصول على الفائدة النفسية المزعومة ليس مختلفاً عن الحجة التي يوظفها السياسيون ذوو العقول المستبدة غالباً لتبرير سياسات تقلص حقوق العامة من أجل «الحفاظ على حريتهم». ومراراً وتكراراً يظهر التشدد كسلاح اختياري لمن يدعي الدفاع عن قيم المجتمع المتسامح. وكما قال معلق في صحيفة «وول ستريت جورنال» «Wallstreet Journal»:

«يظهر التعقيد الحقيقي عندما نشعر بوجوب الدفاع عن هذه القيم في عالم لا يعتنقها، وعندما نصل إلى المكان الذي يجب أن نكون متشددين عنده لندافع عن التسامح، أو غير لطفاء للدفاع عن اللطف، أو كريهين للدفاع عن ما نحب».[34]

محاولة الدفاع عن التسامح عن طريق تقييده حينما يواجه أولئك المتشددون تعطي انطباعاً يوحي بأن التسامح تتم حمايته على أفضل وجه لدى تبني المعايير الأخلاقية لأعدائه. ليست هذه الوضعية غير منطقية فحسب، بل إنها تحرم التسامح من أي محتوى أخلاقي مبدئي. وكما يجادل دوركن: «في الثقافات الحرة يتقاسم العامة شعوراً شبيهاً بمسألة الدين العلماني بأن بعض الحريات مستثناة مبدئياً» من الـ «نهج الطبيعي للموازنة والتقييد». كما يخشى من أن «الحرية تكون قد ضاعت وقتما توضع الحريات القديمة في خطر في سياسات المنفعة حيت التكلفة».[35]

العديد من المراقبين الأذكياء أعلنوا عن قلقهم تجاه السهولة الفائقة التي يربح بها القادة السياسيون إذعان ورضوخ العامة لمطالبهم بمبادلة الحريات لقاء الأمن، وذلك من خلال سياسات مفصلة ومصممة لليّ عنق الخطابات والأنشطة لمن يعتقد أنهم العدو. غير أنه عندما يقترح تبادل كهذا بما يخص الحد من التسامح إزاء الخطاب المهين لتأييد والاحتفال بطريقة حياة معينة، يكون مثل هذا الانتقاد جلياً وبارزاً من خلال غيابه.

إن استعداد الثقافة الغربية لقبول تقنين التسامح لحماية الناس والمجموعات من الإساءة يمثل تهديداً لا يستهان به لحرية الفكر.

برهنت قضية رشدي التي ثارت في فبراير من عام 1989 على النتائج المزعجة جراء ضياع الدعم الثقافي للتسامح الليبرالي. وقد ذهب عدد من أعضاء النخبة المثقفة إلى تأكيد أنه ما كان يجب على رشدي كتابة رواية تسيء للإسلام. ويكتب أحد النقاد الليبراليين حول هذه القضية قائلاً:

كانت قضية رشدي بمثابة لحظة فارقة. فقد أثبتت استعداد الغرب للتراجع عن المبدأ الأساسي لليبرالية الفكرية.[36]

يقر عالم الاجتماع طارق مدود أنه «إن كان الناس سيحتلون الحيز السياسي نفسه من دون نزاعات، يجب عليهم أن يحدّوا بشكل متبادل من المدى الذي يخضع فيه كل منهم لاعتقادات الانتقاد الأساسية للآخر»[37] إن الإذعان السائد للفكرة القائلة بحاجة التسامح إزاء وجهات النظر المتنازعة إلى أن تكبح وتسيس يلقي ضوءاً على مكانة الحرية المتزعزعة في الديمقراطية التعددية.

لم يعد من الضروري في القرن الواحد والعشرين إصدار فتوى في الشرق الأوسط لحظر كتاب. إلا أن مصير رواية The Jewel of Medina يقدم قصة تحذيرية للرقابة الذاتية. فقد اشتريت الرواية أصلاً من دار راندوم هاوس وبعثت إلى دينيس سبيلبيرغ، وهو أستاذ مساعد لمادة التاريخ الإسلامي في جامعة تكساس للتعقيب عليها ودعمها. وعندما استنكر سبيلبيرغ الرواية ووصفها بأنها «عدوانية»، شطبت راندوم هاوس الرواية من لائحتها.[38] إن كان شعور مدرس جامعي واحد بالإهانة كافياً لمنع رواية من النشر، فلمَ نستعجب إن أصبحت رقابة وضبط السلوك المسيء صناعة

نامية. والقوانين البعيدة عن الليبرالية التي أصدرت ضد إثارة الكراهية الدينية في الحقبة التي تلت الحادي عشر من سبتمبر تشهد على قوة الدفع المتنامية وراء تقنين التسامح.

الخلط بين التسامح والإقرار يحول فكرة مرتبطة بمتابعة الحرية إلى فكرة تعيق الحوار المفتوح والانتقاد بقوة. والإقرار يعتمد على التأييد غير المفند لمستقبلي الاحترام. وتصر العديد من المؤسسات والشركات ومراكز القطاع العام على أن يوقع الموظفون والأعضاء على أخلاقيات الإقرار. على سبيل المثال، تتطلب شركة «إيه تي آند تي برودباند» «AT&T broad band» في أمريكا أن يوقع موظفوها الجدد على «شهادة تفاهم» لتأكيد موافقتهم على أحكام وسياسات الشركة. إحدى تلك السياسات تفيد بأن «كل فرد في AT&T broad band مكلف بأن يكون مسؤولاً عن الإقرار الكامل والتام والاحترام والاعتراف بقيمة الاختلافات بيننا جميعاً».[39] ولا يطلب من الموظفين ببساطة أن يتسامحوا بل يطلب منهم احترام وتقدير طرق الحياة التي من الممكن أن تكون متناقضة مع قيمهم وطرق حياتهم.

إن مأسسة الإقرار تحمل أضراراً مقلقة عميقة بالنسبة لليبرالية، فهي تمثل نظاماً يخبر الناس بما يصدقون وكيف يفكرون وحتى كيف يشعرون تجاه المجموعات والآخرين. وهذا المنهج عديد الخطوات، فهو يبدأ بعدم الحكم وينتهي أخيراً بتأييد والتغني بتوابع الإقرار. وفي هذا السيناريو هناك فرصة محدودة لممارسة الاستقلالية والتصرف تبعاً لضمير الفرد. والدعم الثقافي الواهن للاستقلالية يؤدي إلى تقويض سلطة حرية التعبير.

# هوامش

1 هورتون (1996).

2 بوروود وويث (1998).

3 سنطور هذه الفكرة خلال مناقشتنا حول رموز الخطاب ورقابة الكلمات.

4 هانا آرندت «Truth and Politics»، في آرندت (2006).

5 هورتون (1996).

6 هانا آرندت «الأزمة في الثقافة» «The crisis in culture»، في آرندت (2006).

7 آرندت (2006).

8 آرندت (2006).

9 فردي (2004ب)، ص. الفصل 1.

10 راوش (1993).

11 سينيت (2003).

12 انظر ويسبيرغ (1998).

13 فردي (2004ب)، الفصل 7.

14 مندوس (1989).

15 جاليوتي (2002).

16 جاليوتي (2002).

17 بردي (1999).

18 انظر هونيث (1995).

19 انظر هونيث (1995).

20 هونيث (1995).

21 جاليوتي (2002).

22 جاليوتي (2002).

23 فوكوياما (1992).

24 فريزر (1998).
25 سينيت (2003).
26 براون (1995).
27 ماتسودا وآخرون (1993).
28 راوش (1993).
29 هاريل (2010).
30 هاريل (2010).
31 جاليوتي (2002).
32 انظر فيس (1998) وماكينون (1993).
33 باريخ (2006).
34 كلافان (2008).
35 دوركن (1996).
36 راوش (1993).
37 ورد في مالك (2008).
38 للمناقشة عن هذا الجدال، انظر كراولي (2008).
39 فون بيرغن وباندو (2010).

# 5

# توسع معنى الإيذاء

من يدّعون أن الإقرار هو حق يعتقدون أيضاً بعدم إظهار التسامح تجاه أولئك الذين تهدد كلماتهم وسلوكياتهم بضعضعة هوية الناس. الادعاء هذا الادعاء بتقنين التسامح مكفول ومرتكز على ضرورة حماية الناس من المعاناة من الإصابات النفسية. ويصر مؤيدو هذا الادعاء على أن يتعرض الأفراد ذوو السلوكيات والكلام المصيب بالضرر لغيرهم لعقوبات قانونية. كما أن المطالبة بالإقرار تتضمن أيضاً أن الحد من ضروب معينة من الخطاب يعتبر جوهرياً لحماية الهويات المعرضة للخطر والتأكيد على الأفراد والمجموعات. حينما يكون تقييد التسامح بسبب فوائده العلاجية الوهمية، مما يقدم بوضوح تقييداً غير مشرع لحرية الناس، فيكون حرياً طرح السؤال عن ماهية الأسس، إن وجدت، لتقويض حرية الأفراد.

حاول ميل أن يقدم جواباً من خلال صياغته المصطلح ذائع الشهرة، «مبدأ الأذى»، وناقش بأن على الأفراد البالغين التصرف بحرية وبانسجام مع رغباتهم، طالما أنهم لا يسببون الأذى لأي شخص آخر، وأن حماية الشخص من الأذى الناتج من الآخرين هي المبرر الوحيد لاستعمال القسر لتقييد حرية الفرد. وكان ميل حاسماً في القول إن الحجة الصحيحة الوحيدة لـ «التدخل بحرية التصرف» للناس هي «حماية الذات»، وكتب كذلك بأن «الغرض الوحيد لممارسة السلطة بطريقة صحيحة على أي عضو من أعضاء المجتمع المتحضر، ضد رغبته، هو لمنع حصول الأذى للآخرين».[1] إن الدافع وراء تفصيل مبدأ الأذى لم يكن لرسم حدود فاصلة حول ممارسة الحرية، وإنما تقديم دفاع فلسفي عن حمايتها. وبالمقارنة مع وجهات النظر السابقة عن التسامح، نرى أن مبدأ الأذى يوسع في الواقع نطاق حق الناس في عيش حياتهم كما يحلو لهم.

حتى لحظة مساهمة ميل في هذه المناظرة، كان التسامح يميل إلى الارتباط مع صياغة لوك بتركيزها على حماية الاعتقاد الديني، وقد ذهب ميل بالتسامح إلى ما بعد هذا. وأبدى كتاب «في الحرية» «On Liberty» بوضوح أنه ضد أي تقييد في طرق التواصل أو الحوار في أي من المذاهب والآراء «مهما بدا غير أخلاقي». وباعتبار مضمون الخطاب كذلك لا يمكن أن يقدم مبرراً لقمعه. التقييد الخطابي الوحيد الذي قبل به ميل هو عند تحول الخطاب إلى تحريض مباشر لإيذاء شخص آخر جسدياً. إن دعمه المفرط لحرية التعبير كان الدافع وله الأهمية التي علقها على إمكانية ممارسة الاستقلالية

الفردية لتسهم في ازدهار الإنسان. وفي الوقت نفسه، اعتقد ميل أنه إن كانت للحكومة السلطة لتقليص اعتقاد العامة وتعبيرهم، فستتناقص استقلاليتهم وتتلاشى إلى حد كبير.

مضى ميل إلى أبعد من لوك في الدعوة إلى أكثر من عدم التعصب إزاء الاعتقادات، بل أيضاً إزاء الممارسات المصاحبة لها، آخذاً بالاعتبار أن الممارسات المؤذية هي وحدها التي يجب أن تخضع إلى التنظيم الحكومي.

وتوضح بيتي قائلة: «إن التحرك إلى مبدأ الأذى – موسعين بذلك مفهومنا للتسامح ليشمل حق الأفراد في التصرف في شؤونهم واهتماماتهم واستبعاد القلق الأخلاقي للمواطنين كأساس للتنظيم السياسي – هو الذي سيحقق الشروط اللازمة على أفضل نحو لازدهار الاستقلالية الفردية».[2]

توسيع ميل لفكرة التسامح جاء من الاعتقاد بأن تحمل الإهانات والأكاذيب والآراء غير الأخلاقية والخطرة هو ثمن بخس ندفعه لتحقيق الازدهار للاستقلالية والفوائد الفكرية والاجتماعية للمناظرة المفتوحة.

إن مبدأ الأذى عند ميل متناقض مع متطلبات أيامنا هذه لكبح جماح التعبير من أجل حماية الناس من الإساءة أو الألم النفسي. لا ينكر ميل أن للكلمات القدرة على الإيذاء: وكما يعلق إدواردز، فإنه «لن يخفف أبداً» مناقشته «بالالتجاء إلى أي التماس واهن بأن الآراء لا يمكن أن تكون مؤذية».[3] غير أن ميل اعتمد المنظور

الداعم للنقاش والتبادل المفتوح للآراء باعتبار أنه لا غنى عنه في خلق الشروط لازدهار الاستقلال الأخلاقي. ومن هذا المنطلق، فإن الضيق الأخلاقي لا يشكل «أذى يبرر تدخل الحكومة أو تنظيمها».[4] وكان التزامه الثابت بالقيمة الأخلاقية لاستقلالية الفرد هي التي تقف وراء إصراره على كف الحكومة عن تقييد حياة الأفراد، إلا في حالة التدخل لمنع خطر وشيك.

## تفاقم الأذية

منذ أن طوّر ميل حججه في كتابه «في الحرية» «On Liberty»، غدا مبدأ الأذى موضوعاً دائباً للنقاش. وغالباً ما يعتقد منتقدوه بأن مبدأ الأذى لدى ميل مربك ومحير، وكتب جراي في ذلك قائلاً: «إلى أن نعرف ما يقصده ميل بكلمة ) الأذى ( فإننا لا نستطيع أن نطبق هذا المبدأ بفاعلية».[5] وعلى نقيض ميل، الذي حاول تقييد معنى الأذى الذي تستطيع الحكومة ضبطه، فإن منتقديه يميلون إلى الاهتمام أكثر بتوسيع نطاق تعريف الأذى. ونادراً ما انتقد ميل لعدم المضي بفكرة التسامح إلى أبعاد أوسع: وقام منتقدوه بالتشكيك بثبات علاقته غير المبهمة بالحرية.

إحدى الاستراتيجيات المتبناة لتشويه سمعة «في الحرية» «On Liberty» كانت مناقشة بأنه مهما كانت مزايا الكتاب قيمة و مهما ثبتت فعاليتها في الماضي، فإننا الآن نعيش في عالم أكثر تعقيداً، حيث لا تفضي المناظرة الحرة فيه إلى اكتشاف الحقيقة تلقائياً. إن الاعتقاد بأن العالم قد تغير جذرياً يريح الناقد من مسؤولية

تقديم تحدٍ مباشر لمبدأ الحرية عند ميل. وهناك مثال على هذا المنهج يقدمه الفيلسوف الأكاديمي نيجل واربرتون، الذي يذكر قراءه بأن «نموذج ميل للميدان الذي تجري فيه المناقشة» هو شيء مثل الندوة المؤسلبة التي تطرح فيها الآراء ويتم تبادلها بهدوء على كلا الطرفين المحاورين، وتظفر الحقيقة وتنشط من خلال اصطدامها بالخطأ[6] إن الهدف من هذا الكاريكاتير هو الإشارة إلى أنه في «العالم الواقعي» المليء بالنزاع وغياب اليقين، تصبح فكرة ميل الليبرالية لاكتشاف الحقائق من خلال المناظرة الحرة غير المعرضة لعوائق صعبة للغاية، إن لم تكن مواصلتها مستحيلة. تذكير واربيرتن بأن «الحياة ليست بندوة» يشكل مقدمة للتحذير بأن الكلمات أخطر مما تخيل ميل.

في عالم تكون فيه الحكومات وجماعات التأييد مشغولة على الدوام بتنظيم حملات لإنقاذ الناس من عاداتهم السيئة، يتم أيضاً التشكيك بشكل كبير بحجة ميل القائلة إنه يجب عدم إجبار الأفراد على الامتناع عن إيذاء أنفسهم، يجدر فقط منعهم من إيذاء الغير. لا تزال هناك تساؤلات مستمرة حول مبدأ الأذى كما يختبر على أساس أنه «لا توجد هناك أفعال تؤثر في الوسيط؛ لأن جميع الأفعال لها تأثير على الآخرين، من حيث المبدأ على الأقل».[7] يجادل روبرت بول وولف باحتمال أن الكالفيني الورع أو النباتي «يتأذى» لأن «مجرد وجود شخص كاثوليكي أو آكل لحوم قد يسبب له الكثير من الألم كما الضرب على الوجه أو كسرقة أحدهم حافظة نقوده». [8] غير أن تأثُّرك بشيء هو أمر مختلف تماماً عن تعرُّضِك للأذى.

ولم ينكر ميل أن وجود الكاثوليك قد يزعج الكالفينيين الورعين: وكما تكتب بيتي: «عوضاً عن ذلك، أنكر أن هذا القلق هو إلحاق لأذى ويبرر تدخل الحكومة أو التنظيم من قبلها».(9)

التساؤلات عن تعريف الأذى تجعلنا نسأل عن إن كان ينطبق على النطاق الجسدي فحسب، أم أنه يتعلق بالمجال الذهني والأخلاقي أيضاً. ويشكك البعض بإمكانية «رسم خط فاصل» بين الأفعال التي تسبب الأذى والأفعال التي تثير «الإهانة أو الاشمئزاز أو المعارضة» فحسب. علاوة على ذلك، تسأل مندوس، «هل تعتبر الأفعال التي تثير الإهانة أو الاشمئزاز أو المعارضة خطراً بحد ذاتها»؟ (10) في الأوقات المعاصرة يبقى معنى الأذى متنازعاً عليه في العديد من القضايا المتنوعة، كالقضايا الإباحية أو قضايا الإجهاض أو امتحانات الدراسة أو الإعلان أو الكلام المسيء. بين الفينة والأخرى يحاول الفلاسفة والباحثون القانونيون المساعدة على حل هذه النزاعات عن طريق السعي لتوفير تعريف لمبدأ الأذى، ولكن معنى الأذى يحسم في نهاية المطاف عن طريق النقاش والصراع السياسي.

يعبر عن تفاسير الأذى والألم والمعاناة من خلال الأعراف الثقافية، وتؤكد من خلال النصوص التي تخبر المجتمعات عن معانيها. وفي هذا الصدد، لدى مجتمعات القرن الواحد والعشرين الغربية مجال محدود على نحو فريد لاختبار الأذى: كما نوقش في موضع آخر، حيث تهيمن عليها من قبل ثقافة الخوف التي يعيشها كل إنسان فعلياً والتي تأتي مع تحذير صحي.(11) وبعض

النشاطات المسلم بها حتى الآن كأكل اللحوم وأخذ حمام شمسي يعاد تفسيرها الآن على أنها خطرة. وزود التنوع المتزايد للأذى الجسدي من قبل أنواع أخرى عاطفية مبتكرة حديثاً، وأفضى انعطاف المجتمع العلاجي إلى إعادة التركيز على الطريقة التي يفهم بها الأذى. والنتيجة هي أنه من المألوف الآن أن تقدم الإصابة العاطفية للفرد على أنها تحدث ضرراً أكثر من الإصابة الجسدية. التعابير كـ «المصاب بالندوب مدى الحياة» و«المتضرر مدى الحياة» تعبر عن التأثيرات المؤذية نتيجة الصدمة النفسية التي يبتلى بها الأطفال، بينما يُعلم البالغون أيضاً أن الإصابة العاطفية يمكن أن تسبب أذى مدى الحياة.

كان معنى الأذى دوماً عرضة للاختلافات الثقافية والاجتماعية، والممارسات التي اعتبرت ضارة لدرجة أنها قد تسبب أضراراً لا يمكن إصلاحها للروح والجسد. وعلى الوتيرة نفسها، فإن أمراض اليوم من الضغط النفسي ومحدودية الثقة بالنفس وتقريباً جميع أنواع القلق النفسي كانت تعد مشكلات وجودية في الماضي أكثر من كونها أضراراً طبية جدية. إن تشخيص الأمراض النفسية المتزايدة في تنوعها يجب تفسيره بأنه عمل من أعمال البناء الاجتماعي أكثر من أنه اكتشاف لحقائق موضوعية. ويقول واربيرتن إن: «العديد من الكتّاب في أيامنا هذه يوقنون بأن الأضرار النفسية يمكن أن تكون مخربة شخصياً بقدر الأضرار الجسدية، لذا يميلون بشكل أقل إلى التركيز على الأضرار الجسدية مقارنة بما قام به ميل».[12] وتعني هذه العبارة أن تعريف الأذى في الحاضر متأثر بالحساسية العلاجية التي

تنظر إلى المشاعر كعناصر معرضة لخطر مستمر آتٍ من تهديدات متنوعة. وهذا الاختفاء للطابع الإشكالي على الحياة العاطفية وسّع من تعريف الأذى، فأوصله إلى نقطة غير مسبوقة في التاريخ.

بخلاف الأذى الجسدي، فإن الضرر العاطفي محصور بالخيال فقط. وبغض النظر عن النية، فمن الممكن أن تفسر الإيماءة أو التعليق بطريقة تسبب ضرراً عاطفياً. ووفقاً للمبادئ التوجيهية لحماية الطفل المطبقة في بريطانيا، فإن سوء المعاملة العاطفية يمكن أن يشير إلى فشل تربوي من ناحية الأبويين ابتداءً من «الفشل في تأمين حاجة الطفل إلى المحبة» وصولاً إلى أن يكون الأبوان «مفرطين في الحماية والتملك» فيمنعان بذلك أطفالهما من العيش ضمن «تواصل اجتماعي طبيعي أو نشاط جسدي طبيعي»[(13)] وعلى الرغم من طابعها الضبابي، فإنه في عام 2009 «تم تسجيل عدد أكبر من الأطفال ضمن لائحة الخطر ممن عانوا من الضرر العاطفي من الذين تعرضوا إلى الإساءة الجسدية». [(14)] إن التوسع في تشخيص الأذى العاطفي ليس مقتصراً على الأطفال فحسب في ثقافة يكون الأفراد فيها محرضين على اعتبار أنفسهم معرضين للخطر، تفسر المواجهات الروتينية نسبياً على أنها يحتمل أن تكون لديها القابلية لإحداث الضرر العاطفي. خير مثال على الاتجاه المعاصر لتوسيع نطاق الأذى وإضفاء الطابع الطفولي عليه هو استعمال مصطلح «التنمر العاطفي» بشكل واسع النطاق في أماكن العمل وتعمل الأعراف الثقافية المعاصرة على خفض مستوى الضغط المقبول وتشجع الأفراد تفسير التجارب المزعجة على أنها ضارة بصحتهم ومشاعرهم.

كيفية تأقلم الناس مع المواجهات المؤلمة خاضعة بقوة لتأثير العوامل الثقافية والتاريخية التي تشكل طريقة شعورنا بها. ومثل هذه العوامل الثقافية قد تزيد أو تقلل من إمكانية تأقلم الفرد مع الظروف المناوئة. والنزعة الحديثة لإضفاء الطابع الإشكالي على الهوية والشعور، تشجع الناس على فهم المواجهات المزعجة وخيبات الأمل ونظرات الازدراء على أنها تشكل ضرراً على نفسيتهم. وفيما يتعلق بالهوية، يقال إن الأذى يمكن أن يحصل ببساطة عند كون الشخص محايداً وغير مستعد لإظهار الاحترام والاعتراف أو الإقرار. وحتى كونه متجاهلاً من زملائه وغيرهم من الناس يعتبر نوعاً من أنواع الإساءة العاطفية. على الأقل، فإن هذه الخبرات التي يمر بها الشخص ينظر إليها على أنها المسؤولة عن تقليل ثقته بنفسه. ويعتبر ذلك بمثابة مرض خفي يضعف تدريجياً قدرة الناس على التحكم في حياتهم. والإضفاء المستمر للطابع الإشكالي على العاطفة الإنسانية يقود إلى إعادة تدويره ليصبح على هيئة مرض. وحينما تكون الاستجابة للمحن على هيئة كارثة مدعمة ثقافياً، فستتم معايشتها على أنها ضارة عاجلاً أم آجلاً، ومن هنا فإن الثقافة العلاجية تغذي توسيع نطاق التجارب التي يمكن أن توصف بأنها مؤذية.

يؤيد القانون يؤيد القانون في الآونة الأخيرة تحول المحن إلى حالات إصابة عاطفية. ومع توسع معنى لفظ الأذى، فإن العذاب والمعاناة العقلية أصبحا مطالب قانونية بالتعويض. على طرفي المحيط الأطلسي، فإن الأضرار المسببة من الآلام النفسية أتاحت الأساس

لإعطاء التعويضات في نسب متزايدة من قضايا الإصابات الشخصية. وحماية الناس من الأضرار المرتبطة بالمحن والآلام النفسية تستعمل أيضاً لتقليص التسامح تجاه من تسبب كلماتهم الأذى والضرر.

التوسع في معنى الضرر يتناسب بشكل مباشر مع تقليص وانكماش التسامح تجاه الخطاب المؤذي والمهين. ومع تزايد أعداد وتنوع الأفعال والسلوكيات التي تعتبر مؤذية لنفسية وكرامة الناس، فإن مجال التسامح الذي يكون محتملاً فيه يتقلص شيئاً فشيئاً. وقد ناقش هاريل بأن «استكشاف الحدود المناسبة للتسامح في المجتمع الحديث يجب أن يرتكز على تأثيره على رفاهية الأفراد».[15] ولكن إن كان من السهل اختراق رفاهية الأفراد بأنواع الأذى الآخذة في التزايد، فستخطط حدود التسامح لتكون ضيقة للغاية. إن تشخيص الإصابات النفسية المتكرر بكثرة يضفي الطابع القانوني لتقنين صارم للتسامح.

من المحتمل أن تقدم الدعوات إلى تحجيم حرية التعبير اليوم كاستجابة لكبح التخريب على نحو أقل بكثير من الماضي. وتوجه اليوم عيون الرقيب إلى المواد المهينة أكثر مما توجه إلى التخريب، ومنع هذه المواد يظهر في كل الأحوال كشيء أساسي لمنع الأذى المسبب من الإصابات النفسية. بالنسبة إلى هاريل، فإن التأثير السلبي للكلام المسيء على الرفاهية السيكولوجية والجسدية للأقليات المهمشة، والتي تشكل المعضلة، حيث إن هذا يضر بـ «القدرة المتساوية للناس على الاستمتاع بالحقوق التي منحت لهم كمواطنين».[16] الرابط ما بين الخطاب والأذى النفسي غالباً

ما يتسم بطابع تعسفي اعتباطي. ويوضح باريخ أن بعض أهداف خطابات الكراهية «تبطن صورتها السلبية وتطور التحقير الذاتي وانعدام الثقة بالنفس أو تعوض ذلك بأن تصبح عنيفة أو معتدة بذاتها». أما بالنسبة للآخرين فهم: «يميلون إلى تجنب النشاطات والأعمال والحرف التي يخافون التعرض فيها للكراهية ولا يضمنون أن يعاملوا بالمساواة وباحترام أساسي». ويسلم باريخ بأن الأضرار المسببة «ليس من السهل التعرف إليها وقياسها» ولكنه مع ذلك واثق بأنها «يمكن أن تكون متعمقة وحقيقية».[17]

شهدت العقود الأخيرة انتشار الأعراض النفسية التي نتجت كما زُعم من الخطاب العدواني والسلوك الهجومي. ويكتب ماتسودا في ذلك: «من الآثار السلبية لنشر الأكاذيب والكراهية الخبيثة المرور بأعراض نفسية وقلق شعوري يمتد من الشعور بالخوف العميق إلى النبض المتسارع وصعوبة التنفس ورؤية الكوابيس والتعرض إلى اضطراب ما بعد الصدمة وضغط الدم المرتفع والذهان والانتحار».[18] ويدّعي آخرون أن خطاب الكراهية يُنتج أعراضاً جسمانية تسبب العجز المؤقت للمستهدفين. ويتبنى العديد من مؤيدي الرقابة الاستراتيجية الخطابية التي تصور اللغة العدوانية الجارحة كتهديد مماثل لأعنف أنواع الاعتداء الجسدي. وتصور باتريشيا ويليام التواصل العنصري كشكل من «قتل الروح» بينما تفسرها ماتسودا كأفعال لـ «التدمير النفسي».[19] وتصف «الخطاب الاعتدائي» بأنه مكون من «كلمات مصممة لتستعمل كأسلحة للإيقاع بالفرد والحط من قدره والترهيب والإهانة والجرح».[20]

وكما أدرك ميل وغيره من المفكرين الليبراليين فإن للكلمات قوة. وكان ذلك تحديداً لأن هؤلاء المفكرين أدركوا القوة الكامنة في الخطاب، لذا رصدوا بكل نشاط سبب حرية التواصل. بيد أن الإقرار بوقع وتأثير الكلمات هو أمر مختلف بالنسبة للمشروع المعاصر والذي يحول هذه الكلمات إلى سلاح خطر. كما يجب عدم الخلط بين الاعتداء اللفظي والجسدي. فعندما تطلق الرصاصة من المسدس، فإن ضررها للشخص قد يفسر بشكل أو بآخر على أنه نتيجة مباشرة لفعل الاعتداء الجسدي؛ وليست هناك علاقة مباشرة من هذا النوع بين استهداف شخص بإهانته وقوة الضرر الناتجة عنها. وكما تنقل الإهانة الموجهة إلى الأفراد في حالة غضب بواسطة نظام للمعنى والاستعداد النفسي للأفراد المختلفين وسياق حدوثها. أما ما إذا كانت تجرح أو تثير الضيق فحسب فهو أمر يعتمد على إدراك وذاتية المندرجين في الأمر.

يتضمن البناء الاجتماعي لاصطلاح الخطاب العدواني إعادة صياغة أساسية لطريقة عمل اللغة، وفي أسوأ الأحوال يضفي الطابع الفتيشي للكلمات فيعيد ابتكارها كأدوات تحمل خواصَّ مدمرة في ذاتها ومن تلقاء ذاتها. ظهر إضفاء الطابع الفتيشي على الكلمات تاريخياً مع الفكر الديني والصوفي القديم: طبقاً للعديد من أساطير الخلق، بمقدور نطق الكلمة أن يحولها إلى واقع، يمكن للسحر أو اللعنة أن يخربا حياة الناس حرفياً. شاع في مصر القديمة الاعتقاد بأن للكلمة المحكية تأثيراً تحويلياً على العالم. وفي بعض الأديان، كلمة الله لم يكن من الممكن أن تنطق خوفاً من إطلاق حنقه. هذه

التصورات الخيالية الأولية من خرافات القدم أعيد تدويرها الآن من قبل خصوم حرية التعبير في هيئة تهديدات نفسية.

اكتسب إضفاء الطابع الفتيشي على اللغة أغلب قوة الجذب حول موضوع المواد الإباحية. وبما أن هذه المواد تسعى بشكل واعٍ إلى موضعة الرغبة الجنسية، فإنها تنسب إلى نفسها التفسير بأنها هي ذاتها موضوع أذى. في ثمانينيات القرن الماضي، طورت رائدات حملات مناصرات المرأة ضد المواد الإباحية كمثل كاثرين ماكينون وآندريا دويركن نظرية فسرت المواد الإباحية على أنها شكل من أشكال العنف في ذاتها. ومن هذا المنظور لم يضع الفرق بين الكلمات والأفعال فحسب، بل إن الصورة نفسها تمت موضعتها لتعبر عن العنف ذاته. وبالنتيجة، فإن المواد الإباحية ليست صورةً أو تجسيداً للتدني الجنسي، ولكنها الفعل القائم على ذلك. تعرف ماكينون الإباحية بأنها «شكل من الجنس القسري» مع القوة لـ «تحديد من كان هذا». وكما يلحظ روش، ما تقصده ماكينون ضمنياً «لا تسبب الإباحية الأذى، لكنها هي الأذى» وبـ «إنها العنف: وبالتحديد، هي عبارة عن عنف جماعي ضد النساء».[21]

إن تصوير الإباحية كأذى قدم نموذجاً لتشيؤ الخطاب في النطاقات والمجالات الأخرى للخبرة الاجتماعية. ومن خلال التوسع والإسهاب في الخصائص الضارة للكلمات والخطابات، من الممكن أن تُقدم اللغة نفسها كنوع من السموم. ومن هذا المنظور، فإن الإقدام على نقل وتبليغ أي من الأفكار والكلمات البغيضة يعد تعبيراً عن التلوث الأخلاقي. ويحذر واربيرتن: «غالباً

ما يكون الغرض من خطاب الكراهية معدياً – وجزء من التأثير المرغوب هو لتشجيع الآخرين على التعبير عن آرائهم السامة بالطريقة نفسها». [22] وأعمال الخطاب العام مصممة بالطبع لـ «تشجيع الآخرين». ولكن عوضاً عن التصدي لخطاب سيئ بخطاب جيد، فإن تشخيص العدوى المنبعثة من المرض السام يفضي إلى الدعوة لحجر صحي.

اعتلال الكلمات ليس مقتصراً على مجالات الإباحية وخطاب الكراهية؛ لأنه يمكن تفسير أي تواصل بغيض على أنه مشكلة صحية. «لطالما علمنا بأن الكلمات قادرة على جرح مشاعرنا، لكنه اتضح أن للكلمات أثراً ووقعاً عميقاً على أجسادنا أيضاً» كما تدعي مدربة طرق الحياة، لينا بوتشي، خلال مناقشتها «الكلام السام». [23] وفي العقود الأخيرة، تبنت منظمات دعوية عدة إضفاء الطابع الفتيشي على الخطاب لتقديم أنواع الخطابات المهينة والدالة على رهاب الأجانب على أنها أنواع من الأذى الفعلي وليست مؤذية فحسب. والتأثير التراكمي لتحول الكلمات إلى أسلحة مجازية هو تآكل في الخط الفاصل بين الكلام والأفعال. ومن خلال تطبيب تأثيرات الخطاب، فإن الكبرياء الجريح يمكن مقارنته بعضو مبتور من الجسم إن لم يكن في خانة الألم نفسها.

إن أمكن للخطاب أن يكون مضراً في الأصل، فلم لا تكون أفكارنا كذلك أيضاً؟ [24] ومنذ ابتكار جرائم الكراهية، أصبح التمييز القانوني ضبابياً بين ما نفكر فيه وما نفعله. والتساؤلات حول حرية الاعتقاد مبررة لأنه إن كان الفرد يعتقد بالكراهية

فسيؤدي ذلك إلى تعبيره لكلمات مؤذية مما ينقله إلى مقدمة العنف النفسي أو الجسدي. في هذه الحالات حتى نداءات لوك للتسامح مع الاعتقاد تتداعى.

## نحو رقابة علاجية

في سياق توسيع معنى الأذى، تصور الكلمات غالباً على أنها أسلحة بمقدورها الإضرار بمستهدفيها نفسياً. وبالتالي غالباً ما يتنافس حق حرية التعبير مع «حق» عدم التعرض للإهانة. ومن هذا المنظور، لم تفسر الرقابة كنوع من التطفل المستبد، بل كخطوة مستنيرة مصممة لحماية أصحاب الشخصيات المرهفة من الألم. الفكرة التي تقول إن اللغة قد تجرح وتهين ليست بالجديدة؛ ولكن فكرة حصول العواقب الضارة للناس من جراء الخطاب المسيء يجب أن تكون مراقبة عن قرب يُظهر مدى بعدها عن الطريقة التي تم تصويرها بها من قبل.

يظهر مثل ذلك الاتجاه في مقدمته إعادة تعريف جذرية لذاتية الإنسان، والتي تفترض بأن الناس يفتقرون للمصادر الثقافية والمعرفية للتعامل مع الأفكار المتنافسة. وكما سنناقش في الفصل المقبل فإن دعاة الرقابة على الخطاب ومؤيديها في هذه الأيام يظنون أن عامة الناس يفتقرون للاستقلالية الأخلاقية ويحتاجون إلى الحماية من القيام بالخيارات الخاطئة في عالم تجارة الأفكار. فتصبح الأفكار، في ظل مثل هذه الظروف، خطرة للغاية، ويفَسر قمعها بأنه عمل من أعمال الخدمة العامة. وهذا يدل على الأوقات

التي لا تفسر فيها أفعال الرقابة بما هي عليه ـ التنظيم القسري لطرق التواصل اليومي بالإضافة إلى الكظم والتنديد بأفكار معينة. وبدلاً من ذلك، غالباً ما تقدم الرقابة كمحاولات مستنيرة لمنع إهانة الأفراد أو كطريقة ملموسة للتقليل من الصراع.

اكتسبت الدعوة إلى الرقابة العلاجية من قبل أطباء النفس الاجتماعيين تأثيراً بين صناع القرار الأمريكيين في خمسينيات القرن العشرين. ناقش جوردن أولبورت لمصلحة تنظيم وتنسيق مضمون الخطابات لتحرير الناس من «فتيشية الكلمة» و«لتحرير الأشخاص من التحيز السياسي والعرقي». وخلص إلى أنه «على أي برنامج يهدف إلى تحجيم التحيز أن يتضمن درجة كبيرة من العلاج الدلالي».[25] ومنذ الخمسينيات من القرن السابق، كانت نداءات أولبورت للعلاج الدلالي متبناة من قبل العديد من المؤسسات، كما توفر المنطق لانتشار الرموز الكلامية والخطابية.

ضمن التناقضات التي تحيط بالتسامح، اقترح على نحو متكرر أنه من الشرعي أخلاقياً تقويض الخطاب المسيء أو المهين للفرد والجماعة. ومراراً وتكراراً تعلو الدعوات لمعاقبة الذين يسيئون احترام ثقافة معينة أو يقومون بإهانة إحدى المجموعات أو تحقير فرد. النقطة التي نغفل عنها هي أن حرية التعبير تتطلب التعبير عن الآراء التي قد يظن البعض أنها مهينة ومؤذية. وكما ناقش جاستيس أوليفر ويندل هولمز في تعليقه الذي يدرج على نطاق واسع، «كل فكرة تعد تحريضاً». واليوم من المحتمل بشكل أكبر أن يشدد على أن «كل فكرة هي إساءة». «إن كانت الحرية تعني شيئاً» كما

يجادل جورج أورويل «فهي تعني حق إبلاغ الناس بما لا يريدون سماعه». ولسوء الحظ في المناخ العلاجي المعاصر، يشخص إخبار الناس بما لا يرغبون سماعه بلا تردد بأنه شيء مهين وجارح لهويتهم كما ينم عن عدم الاحترام، ويعد نوعاً من الأذى النفسي.

التشديد الذي يضعه منتقدو التسامح إزاء الخطاب الحر على الكلمات المسيئة والمهينة يؤكده مشروع اعتلال اللغة. باعتبار أنك إن حقّرت أحدهم فإنك تلحق به الأذى النفسي، لذا فإن تنظيم اللغة مفسر ضمنياً كخدمة للحفاظ على الصحة العامة. ويصبح الخطاب الهجومي والجارح مصوراً كتصرف غير أخلاقي أكثر مما هو نوع من الخطاب يستطاع أو ينبغي أن يرد عليه من خلال الجدال المنطقي. وبهذه الطريقة فإن اعتلال الكلام الهجومي يسمح لأعمال الرقابة بأن تتخذ منحىً علاجياً كالأدوية للمرض. وهذا ما تعنيه ماتسودا عندما تكتب بأن: «كما نتعلم أكثر عن الجوانب القهرية النفسية للعنصرية، سنلاحظ كيف أن السماح لمتحدث عنصري بالمضي في سلوك محتدم أو عنصري هو أمر يشبه ترك المرض ليتفشى من دون علاجه».[26] إن تشخيص الخطاب المسيء باعتباره مرضاً يقدم أساساً منطقياً لوصفه بكلام نابع من شخص غير متوازن عقلياً ولا يمكن أخذه على محمل الجد. خلال زمن الاتحاد السوفييتي، اعتمد تشخيص مشابه حيث أمر ببعث الأصوات المنشقة إلى مستشفيات الأمراض العقلية.

في الأوقات الماضية، كان التشدد تجاه معتقدات الأفراد وخطابهم موجهاً إلى مذاهب الهرطقة أو للأيديولوجيات المدمرة. وذهبت

الحكومات إلى القول إن الخطاب غير المنظم قد يحرض على العنف والشغب. ولا يزال الدفاع عن القوانين الهادفة إلى كبح حرية التعبير في بريطانيا قائماً على أساس أنها تساعد على منع تفشي أعمال العنف والشغب. ولكن تدل القراءة الفاحصة للقوانين مثل قانون التحريض على الكراهية الدينية على أن هذا التشريع كان الدافع إليه واجب حماية مشاعر الذين قد يشعرون بالاضطهاد من خلال الإهانات التي تلقوها ضد دينهم. ومنذ ثمانينيات القرن الماضي، فإن قضية كبح الكلام أو الصور المسببة لإهانة البعض اكتسبت مكانة حملة أخلاقية. وكل ما تطلَّبه الأمر هو شكوى قدمتها مجموعة من السيخ لشعورهم بالإهانة الموجهة لثقافتهم إثر رؤيتهم مسرحية عُرضت في برمنجهام. فما كان من وزراء الحكومة إلا التغاضي عن إيقاف عرضها.

مع التحول من حظر الأفعال المخربة إلى كبح جماح الأفعال العدوانية، صار هناك تغير ملحوظ في طرق عمل الرقابة. وخلال الحقبة الرومانية، عُين قاضيان اثنان أو «رقيبان» ليس لتعداد السكان فحسب، وإنما أيضاً للإشراف على الأخلاقيات العامة. وعلى الرغم من أن الرقابة كانت تمارس بدافع سياسي خلال القرن التاسع عشر والعشرين، إلا أن هدفها الأساس بقي للحفاظ على السلوكيات الأخلاقية، وتتابع أساليب الرقابة في القرن الحادي والعشرين هذا التقليد للمشروع الأخلاقي، لكنه عادة ما يكون ذلك في إطار علاجي، ولم يعد المشروع ببساطة مشروعاً للدولة أو للسلطات الدينية: فجماعات التأييد والمعلمون ومنظمات الإعلام والمحترفون يشاركون بقوة في الحملات الخطابية المجتمعية لمنع

استخدام كلمات وعادات وممارسات معينة. منذ بداية العصور الحديثة، لم يكن هناك زمن تكون فيه اللغة مراقبة بحرص شديد من قبل المؤسسات الخاصة والعامة معاً كما هي الحال اليوم. وتراجع المجموعات التي تشن الحملات في الصحف والتقارير والبرامج التلفزيونية بدقة بحثاً عن الألفاظ المسيئة. وضمن هذه العملية، تستخدم رموز كلامية تحدد أي من الكلمات المحظور استخدامها وتساعد على توفير تعابير بديلة «مناسبة» والتي أصبحت معتمدة من قبل المؤسسات الخاصة والعامة. وقد عملت على معجم حقيقي من الحروف الأولى للكلمات كالكلمة البادئة بحرف N والكلمة البادئة بحرف B والكلمة البادئة بحرف F والكلمة البادئة بحرف R. وهناك أيضاً منظمات دعوية والتي يعتمد وجودها كلياً على إبطال كلمة ما كلياً.[27]

غالباً ما تكون الرقابة في شكلها العلاجي مفسرة بشكل خاطئ كمبادرة تقدمية لمنع الناس من التعرض للأذى النفسي. والرقابة العلاجية لا تظهر بأنها تقمع الحرية، ولكنها تعتبر ممارسة في إدارة حساسية السلوك. وإحدى النتائج المؤسفة للاعتقاد بأن التشدد إزاء الكلام المزعج ضروري لحماية الأقليات والضعفاء هي أن الحركات التي دعمت حرية التعبير تقليدياً قد تبدل موقفها. كان المتطرفون اليساريون والتقدميون هم تاريخياً أكثر الداعمين دأباً وتماسكاً في دعم التسامح وحرية التعبير، ولكن في الأزمنة الحديثة، فإن تبني اليسار لسياسات الإقرار يعني أن هذا الدأب لا يمكن أن يعتمد عليه في الدعوة للتسامح. في الواقع، من الممكن

أن يُجادل؛ بأن هؤلاء الذين يعرفون بانتسابهم لليسار يحتمل أن يكونوا هم أكثر دعوة للرقابة من نظرائهم اليمينيين. يعد هذا التطور مفاجئاً بشكل استثنائي في أرض ميلاد سياسات الهوية، أي في الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا التعليق، من مناصر حرية التعبير، ستيفن جي هو في محله:

«يكفي ألا يتطلب التعديل الأول الذي ينص على حماية حرية التعبير دعماً شاملاً فيما بين الناشطين القانونيين والمثقفين التقدميين في المؤسسات لتكون دلالة مشؤومة في أوقاتنا المبهمة. وكان يعتمد على الدوائر السياسية والقانونية منذ قرن مضى للدفاع عن قيم قانون التعديل الأول، أما الآن فهي على استعداد متزايد لتقييد دعمهما لحرية التعبير، إن لم يكن للتخلي عن القضية بالكامل».[28]

في القرن الواحد والعشرين، لا يوجد جمهور أنصار مهم فكرياً أو يمكن رصده سياسياً أو ثقافياً ملتزم على نحو أصيل بمبدأي التسامح وحرية التعبير.

في زمن مضى، كان من يدعون أنهم متطرفون أو تقدميون يناضلون ليصلوا إلى إدراك الحق في حرية التعبير. وفي هذه الأيام، أولئك الذين يدعون أنفسهم بالتقدميين هم أكثر ميلاً للتظاهر ضد حق هؤلاء الذين لا يحبونهم في الحديث علناً. من المسلم به في الوقت الراهن في حرم الجامعات أن المتحدثين المتبنين لآراء يزعم أنها عنصرية أو تحرض على كره النساء لا يصرح لهم بالتكلم. إن تيار التشدد في الجامعات يشير إلى هبوط المؤسسة الأكاديمية إذ إنها لم تعد تمثل ملاذاً للتفكير النقدي

وحرية التعبير. وكما تلاحظ ويندي كامينر، الناشطة الأمريكية في مجال الحريات المدنية:

أحد أكثر التيارات إثارة للحزن لدى من يُعدون أنفسهم ليبراليين أو تقدميين خلال العشر أو الخمس عشرة سنة الماضية هو هذا التشدد المتصاعد إزاء حرية التعبير. والفكرة القائلة إن هناك بعض الحق، وهو الحق المدني الذي يجب عدم إهانته، مما يعلي حق الآخر في التخاطب بطريقة تجدها مسيئة. فالحال كما المرض أو الالتهاب الذي أصاب اليسار، وهو مفهوم ارتدادي بشكل لا يصدق.[29]

إن الرغبة في حماية الأفراد من الهجوم والإزعاج يؤكدها سيناريو ثقافي جديد وقوي. وهذا يعني أن لدينا اليوم توكيداً ثقافياً واهناً وغير فعال لحرية التعبير. وبالفعل، يأخذ المرء انطباعاً عن الأكاديميات والشخصيات العامة بأنها أكثر اهتماماً بانتقاد مبدأ حرية التعبير منهم عن تقديم الدعم له. يظهر العديد من المفكرين رباطة جأش إزاء الدور الذي تلعبه الدولة في ضبط الخطاب. ولكن قوة الدفع الأصلية وراء المطالبة بحرية التعبير، والتي أُسست على الخوف من سلطة الدولة في مراقبة وملاحقة الناس لمعتقداتهم وكلامهم، قد نُبذت وأضحت مهمشة تاريخياً.

أولئك القلقون من تدخل الدولة في المناظرات العامة ينظر إليهم على أنهم يعانون من هوس قديم الطراز لا أهمية له. وأحد النقاد يشير إلى أن: «تأييد حرية التعبير يضرب جذوره في السياق التاريخي» وأنه لهذا أصبح التعديل الأول في الدستور الأمريكي «تعبيراً مباشراً» لـ

«الخوف التاريخي من سلطة الدولة». واستنتج ضمنياً بأنه لم يعد أمراً مهماً، ويكمل كتابته في تحير واضح، أنه بالنسبة لـ «دعاة التعديل الأول، تعد سلطة الدولة مشتبهاً بها على نحو متجذر».[30]

كانت مناصرة حرية التعبير تاريخياً جزءاً لا يتجزأ من الحركة من أجل الديمقراطية، ولخلق الشروط التي يمكن فيها للفقراء والمحرومين أن يجدوا صوتهم. لكن مع اعتلال الكلام لقي التفسير الديمقراطي لحرية التعبير تحدياً من قبل القوى السياسية والثقافية التي تعتمد المنظور القائل إن على التسامح أن يكون مقنناً. وعوضاً عن النظر إلى تنظيم الدولة للخطاب كتهديد للحريات المدنية، يتقبل هؤلاء المفكرون تلك السلطة كأداة أساسية لتطعيم المجتمع ضد الأذى اللغوي.

بعض من الذين يلقبون أنفسهم بالمفكرين والنشطاء التقدميين يربطون حرية التعبير بامتياز النخبة والطبقة الراقية، ويقدمونها كأداة تحمي مكانة ذي النفوذ، بينما يرفضون آراء ومشاعر المضطهدين والضعفاء. إعادة التفسير المتطرفة هذه للدور الذي تلعبه حرية التعبير توازي إعادة تعريف أساسية لما تتجزأ منه المشكلة: بالنسبة إلى نقاد حرية التعبير في يومنا هذا، لا يكمن مركز ثقل المشكلة في الدولة لكن في الكلمات والسلوكيات المسيئة للأفراد. وهم يركزون على اهتماماتهم على الأشكال الفردية للتعبير التي تجرح من لا قوة لهم، مهملين بذلك التأثيرات المؤسسية والثقافية على المناظرة العامة كما يعتقدون بأولوية إحراز مهمة حماية الفرد من الألم النفسي قبل دعم حقه في حرية التعبير.

وهكذا يتم التعامل مع حرية التعبير على أنها عامل خطر يحتاج لأن تقيم علاقته من ناحية قابليته لتعريض الفرد للأذى. ويصرح أحد مؤيدي تقنين التسامح بقلقه من «المخاطر التي يتضمنها حق حرية التعبير للأفراد المتضررين اجتماعياً ضمن مجتمع من المتحدثين الممنوحين حق الاقتراع».[31] لا تبدو تلك التعبيرات لا مبالية تماماً بالمخاطر المتضمنة في قمع حق حرية التواصل.

من هذا المنظور الأعوج، لدى رقابة الدولة دور إيجابي على نحو نشط لتلعبه. ومن خلال فرض الالتزام بقوانين تحمي الناس من البغضاء والأذى، تكون الرقابة العلاجية للدولة غالباً بمثابة فعل بطولي يلبي نداء ويرفع من شأن الضعفاء. ويحصل كثيراً في المناظرات العامة أن تظهر مخاطر حرية التعبير كتهديد أعظم من خطر عدم التسامح معها.

## رعاية الضعف

بالطبع، التسامح حافل بالمخاطرة، فعندما تتم إزالة الضوابط التقليدية عن الاعتقاد، والآراء والكلام، يصبح من الصعب التنبؤ بالاتجاه المستقبلي للحياة العامة. وحرية الكلام ومتابعة المعرفة تميل إلى الاتجاه إلى جوانب غير متوقعة. وأحد الأسباب التي تجعل المجتمعات منزعجة في الانفتاح كلية على الحرية هو أنها غالباً ما تصبو إلى نماذج تؤخذ كأمر مسلّم به ومتوقعة وتنتمي إلى أزمنة ماضية.

غير أن الاتجاه الإيجابي تجاه تحدي المخاطر كان دائماً بمثابة سمة مميزة للمجتمعات التي أخذت الحرية على محمل الجد.

وفي أثينا القديمة وهي مهد الديمقراطية، تطلبت هذه المخاطرة في بادئ الأمر تقييماً ثقافياً إيجابياً، مع اتخاذ هذه المخاطرة والحرية واعتبرت قيماً تعزز بعضها بعضاً.[32] هناك ميول مماثلة يمكن رصدها في حياة مدن الدول الإيطالية في عصر النهضة، حيث طوِّرت الأفكار الأولية عن الحرية بالتوازي مع الميل للاكتشاف. وحتى يومنا هذا، فإن التعديل الأول للدستور الأمريكي يضمن حماية أكبر لحرية التعبير عما هو قائم في أوروبا، وتوسعة تفسير التعديل الأول كانت مرتبطة على نحو لا انفصام معه بموقف صارم تجاه الإقدام على المخاطرة.

اتخذ لوك مخاطرة كبيرة عندما دعا إلى التسامح مع الطوائف الدينية المنشقة، والتوسع التدريجي لعدم التعصب في الديمقراطيات الليبرالية يدل على ثقة هذه المجتمعات. وكما يشير فليتشر فإنه، «كلما كنا أكثر تسامحاً مع المخاطر، أصبحنا أقل احتمالاً للتدخل».[33] إن المجتمع الواثق من قدرته على المشاركة في المجهول هو أكثر قابلية لأن يثق في قدرة مواطنيه على استخدام حرياتهم بأسلوب مسؤول. وكان جاستيس لويس برانديز مطلعاً بوضوح على مخاوف الناس من الأضرار الناتجة من الخطاب، ولكنه تبنى الاعتقاد بأن الرقابة لا تشكل الرد:

«أولئك الذين أحرزوا استقلالنا... أدركوا المخاطر التي تتعرض لها كل المؤسسات الإنسانية. ولكنهم عرفوا أنه... من الخطر تثبيط الفكر والأمل والخيال؛ وأن هذا الخوف يولد القمع؛ وأن هذا القمع يولد الكراهية، وهذه الكراهية تتوعد الحكومات المستقرة

بالخطر؛ وبأن درب الحماية يقع في فرصة المناقشة الحرة للمظالم المفترضة والعلاجات المقترحة... والخوف من الإصابات الحادة لا يمكن له وحده أن يبرر قمع حرية التعبير». [34]

ناقش قاضي المحكمة الأمريكية العليا أوليفر ويندل هولمز، الذي لعب دوراً مهماً في دعم التفسير التقدمي للتعديل الأول للدستور الأمريكي، بأن الدستور الأمريكي يلزم المواطنين بـ «تجربة» مبنية على أساس المقدمة المنطقية القائلة إن «أفضل اختبار للحقيقة هي قدرة الفكر على أن يحظى بالقبول في تنافس السوق». [35] إن مقارنة هولمز بالاختبار يمضي في مسار مفتوح لا نهاية له في ملاحقة الحريات. وعندما يثبط المجتمع عزيمة الناس على الإقدام على المخاطر، تصبح المخاطرة معادلة للتصرف المستهتر والاحتراس يتحول إلى فضيلة. من المرجح أن يكون مثل ذلك المجتمع غير مرتاح مع فضيلة التسامح، وسيحاول أن يرعى مناخاً للتصرف التوافقي.

في يومنا هذا، غدت المجتمعات الغربية نافرة على نحو مميز من المخاطرة، والنتيجة هي أن القيم المرتبطة عادة بالانفتاح تجاه الخبرة الجديدة أصبحت أقل نفوذاً شيئاً فشيئاً. في كل استعمالاتها تكون كلمة «التجربة» و«التجريب» مكتسبة لعلاقة تضمينية سلبية إن لم تكن مشؤومة. إن فكرة المخاطرة نفسها قد أعيد تفسيرها واستعملت بانتظام كبديل لمصطلحات مثل «خطر» أو «تهلكة»، بينما يوصف التصرف الحافل بالمخاطر من قبل مديري الصحة العامة كأعمال مستهترة وغير مسؤولة. والنفور من المخاطرة

شجع التوسع على مستوى ضخم لتنظيم الحياة العامة والخاصة، كما هي الحال في شؤون الصحة والسلامة، كل مجال في الخبرة الإنسانية أصبح موضوعاً للإدارة الجزئية. في ظل مثل هذه الظروف، ليس مستغرباً أن يكون تنظيم الكلام والاتصال مفسراً كاستجابة معقولة لإدارة الخطر.

هناك العديد من الدوافع لعدم التعصب والمخاطرة، وأحد التأثيرات الكبرى هي الحساسية تجاه إثارة المخاوف التي تعد المجتمع تجاه تفاقم الأذى.[36] هذا لا يعكس ببساطة استجابة معينة للمشكلات التي يواجهها الناس، ولكنها تصريح عن الناس. الجانب الآخر لتوسعة معنى الأذى هو الاعتقاد المتنامي بأن الإنسانية تعرَف بحساسيتها وضعفها. الافتراض بأن الناس يفتقرون إلى المرونة في التعامل مع اللغة المؤذية يقدم صورة كئيبة ومتشائمة للشخصية، وكما يفعل نقاد حرية التعبير في حين إبلاغهم الآخرين بأن مستقبلي الكلام الجارح والمهين أكثر ضعفاً من أن يردوا بشكل فعال.

حساسية اليوم غير المسبوقة تجاه ضعف الناس بالنسبة إلى الأذى العاطفي في يومنا هذا تؤكدها نظرة مميزة ومتقلصة إلى الشخصية يدفعها رمز ثقافي لآليات ذاتية الإنسان. وكل ثقافة إنسانية تقدم مجموعة من الأفكار والمعتقدات عن طبيعة البشر؛ وعن توقعاتنا من الآخر وكيف نتعامل مع غياب اليقين والتغيير، وكيفية تعاملنا مع المحن والألم، وكيف نتجاوب مع الكلمات المؤكدة لأهمية تخصصها الثقافة لقدرة الإنسان. وكما ناقشت

في موضع آخر، فإن العامل المحدد لصيغة الشخصية المقدمة من خلال مجتمع القرن الواحد والعشرين هي ضعفه[37] وبالرغم من أن المجتمع يعلي خطاباً من شأن المثل العليا لتقرير المصير والاستقلالية، فإن القيم المرتبطة بهما مثقلة برسالة تركز على نوعية الضعف البشري.

يعد اعتلال اللغة مبرراً جزئياً للادعاء بأن الكلمات تسبب أذى وجدانياً، غير أن هذا الادعاء اقترن بالنظرية القائلة إن بعض الناس أكثر حساسية للألم المنعكس عليهم من هذا الأذى. ويستخدم أورفيل لي رمز «الضعف اللغوي» ليدعم زعمه أن موقف الناس من الضعف هو الذي يجعلهم عاجزين عن التعامل مع بعض المؤثرات الناتجة عن الكلام، وكتب يقول إن «ضعف الفرد إزاء قوة الكلمات يوجد بصورة مسبقة للترتيب المؤسسي للمتحدثين وللمعاني اللغوية».[38] ولا يرفض لي إمكانية تعايش «الضعف اللغوي» مع قدرة الناس على استعمال الكلام لخدمة مصالحهم، بينما يتبنى الآخرون تفسيراً كارثياً يعبر عن جانب واحد لأعمال الذاتية المتضائلة. تصر ماتسودا مع من يشاركها من المفكرين على أنه مهما كانت معاناة الناس صعبة في مقاومة دعاية الكراهية، فإن أثر هذا العدوان مدمر بالفعل.[39]

لطالما تضمن العهد المعاصر تيارات سياسية تشكك في قدرة الأفراد على المشاركة والتداول في المناظرات العامة. وفي القرن التاسع عشر، كان هناك خوف من أن قوانين مكافحة الفحش والبذاءة ضرورية لحماية الأفراد الذين تعد أذهانهم ضعيفة إزاء

التأثيرات غير الأخلاقية.[40] لكن مثل هذه الصور المتشائمة عن قدرة الناس على الاشتراك في الحياة العامة كمواطنين فعّالين كانت متنازعاً عليها من قبل الذين يدعمون الديمقراطية والحرية، وبالرغم من حدوث إخفاقات متكررة، امتلكت قيم الديمقراطية الليبرالية بالنسبة للتناظر الحر والتسامح سلطة قوية على الحياة العامة. كان هذا الشعور ملخصاً في كتاب هانز كيلسن الشهير عن صياغة الديمقراطية خلال أربعينيات القرن العشرين:

«إن إرادة المجتمع، ضمن النظام الديمقراطي، تبنى دائماً من خلال الحوار المستمر بين الأغلبية والأقلية، من خلال النقاشات الحرة والاعتبارات مع أو ضد تنظيم معين متصل بالموضوع. لا يأخذ هذا النقاش منحاه في البرلمان فحسب، بل أيضاً، وفي أغلب الأحيان، في اللقاءات السياسية والصحف والكتب وفي وسائط أخرى للرأي العام. الديمقراطية بلا رأي عام متناقض في المصطلحات... يظهر الرأي العام فقط حيث تكون الحرية الفكرية وحرية التعبير وحرية الصحافة والدين مضمونة».[41]

تُعامل الحريات المدعمة من قبل كيلسن الآن غالباً على أنها فضائل منوعة قديمة الطراز تسبب الجرح للبعض. يشكك الكثيرون بسلطة الحريات المطلقة لأنهم يشعرون بأن هناك شريحة في المجتمع تعوزها القدرات والخبرات العاطفية والنفسية لتتعايش مع ضغوط الحياة العامة، لذا فإن تأييد جاليوتي للرقابة مدفوع من قبل إيمانها بأن الناس سيعانون إن لم يكونوا محميين من الأذى النفسي والوجداني المتسبب من الخطاب المسيء.

وتكتب جاليوتي عن «الشعور بالعار والإهانة وكراهية النفس» من قبل الأشخاص ذوي الهويات غير المدعومة، وتصر على أن هذا «يمنع الناس من تطوير درجة مناسبة ومقبولة من احترام النفس والثقة بالذات، وهما عاملان أساسيان لتطوير هويتهم وجعلها مسموعة، كما يخدم ذلك في جعلهم يستمتعون في حياتهم ويشاركون بشكل كامل في التكوين السياسي».[42]

القراءة الدقيقة لهذا التشخيص تدل على أنه ليس الأذى من الخطاب هو ما يحفز أولئك الرافضين للتسامح بقدر ما هو انعدام الثقة في قدرة الناس العاديين على متابعة دورهم كمواطنين ناضجين. إذا كان الناس بطبيعتهم يعانون من نقص نفسي يمنعهم من «المشاركة في الكيان السياسي»، فإن حمايتهم من الكلمات المهينة وأساليب التواصل المضللة الأخرى تصبح واجباً عاماً.

ولكن حذارِ، فتقنين التسامح لا يقتصر على الرقابة على الكلمات البذيئة، بل سيتبنى في نهاية المطاف الاعتقاد بأن الناس لا يحتاجون للحماية من خطابات الآخرين وسلوكهم فحسب، لكن أيضاً من أنفسهم. وكما سأناقش في الفصل المقبل، فإن رفض التسامح فيما يتعلق بحرية التعبير يدفعه بعمق الافتقار إلى احترام الاستقلالية الفردية.

## هوامش

1 ميل (2008).

2 بييتي (2004).

3 إدورادز (1988).

4 بييتي (2004).

5 مقدمة جون جراي لميل (2008).

6 واربيرتن (2009).

7 بييتي (2004).

8 ورد في بييتي (2004).

9 بييتي (2004).

10 مندوس (1989).

11 انظر فردي (2006).

12 واربيرتن (2009).

13 ورد في فردي (2004ب).

14 كافندش (2010).

15 هاريل، أ. (1996).

16 هاريل (2010).

17 باريخ (2006).

18 ماتسودا وآخرون (1993).

19 ماتسودا وآخرون (1993).

20 ماتسودا وآخرون (1993).

21 راوش (1993).

22 واربيرتن (2009).

23 انظر بوتشي (بدون تاريخ نشر).

24 لمناقشة جرائم الكراهية التي تم ابتكارها مؤخراً ضد الدين انظر «القلق من الكراهية الدينية أتكنسون» ، بي بي سي نيوز، 7 ديسمبر 2004: http://news. bbc.co.uk/1/hi/uk_politics /4073997.stm ( تم الدخول إليه في 17 من ديسمبر 2011).

25 أولبورت (1954).

26 ماتسودا ورد في جي (1996).

27 على سبيل المثال الحرب التي شنت لمنع الكلمة التي تبدأ بحرف «آر»؛ انظر www.r-word.org.

28 جي (1996).

29 أورده أونيل (2006).

30 لي (2001).

31 لي (2001).

32 لاستكشاف مثير لهذه النقطة المثيرة للاهتمام، انظر جولدنر (1956).

33 فلتشر (1996).

34 ورد في ستروسن (1996).

35 ورد في دوركن (1996).

36 حول هذه الفكرة، انظر فردي (2006).

37 انظر فردي (2004أ)، الفصل 5.

38 لي (2001).

39 ماتسودا وآخرون (1993).

40 انظر جي (1996) لمزيد من النقاش حول هذه النقطة.

41 ورد في اوربناتي (2002).

42 جاليوتي (2002).

# 6

# فقدان الاحترام للاستقلال الأخلاقي

القواعد الحكومية والآراء غير الرسمية عن ماهية التصورات والممارسات الممكن التسامح معها وتلك التي يجب خضوعها للمراقبة تتقرر عبر افتراضات مدروسة عن آليات عمل الشخصية. كل المناظرات حول التسامح وحرية التعبير تطرح افتراضات ضمنية حول قدرة الناس على استخدام حقوقهم بمسؤولية. وتاريخياً، اعتبر الرقباء عدم تملك الناس للقدرات الضرورية لتجنب أن يصبحوا فاسدين من خلال الأفكار اللاأخلاقية والخطرة أمراً مسلّماً به، ويواصل الاعتقاد بأن من السهل التلاعب بالناس وأرجحتهم من قبل الديماغوغيين تشكيل حافز للمناداة بحظر الكلمات والصور المهينة.

غير أن هدف الرقابة قد تغير، ومراقبو الأمس سعوا لحماية الناس من الأنواع المختلفة من الانحلال الأخلاقي التي افترض

حدوثها بعد التعرض لأفكار الملحدين والساحرات والمفكرين الأحرار والفاجرين؛ أما الأهداف اليوم فهي مفرقة أكثر، ويمكن أن تتنوع من الإباحية إلى خطاب الكراهية والإغراءات المنتقلة من خلال الإعلان التجاري. والقائمون على الرقابة لا يطلبون أن يحرق المتخطون لحدودهم والآثمون، لكن يدعون إلى منع أي إعلان أو إسكات أي شخص يقصد الإهانة من خلال تعليقاته أو المعاقبة عمّا يسمونه جريمة الكراهية.

تفترض الرقابة المعاصرة أن الناس يفتقرون للترياق الأخلاقي المقاوم لإصابتهم بفيروس الخطاب المهين والصور المسيئة. وتفترض مسبقاً أن الإباحية تفضي لارتكاب الرجال العنف الجنسي ضد النساء أو تفترض أن خطاب الكراهية يحفز على التصرفات العدوانية. وهي مقتنعة بأن الناس سريعو التأثر والاقتناع لدرجة أنهم يتصرفون من دون إرادة بل على نحو عفوي بناء على أي فكرة أو صورة يتم توصيلها لهم. ويبرر التشدد في القرن الواحد والعشرين ممارساته الرقابية على أساس أنه يحمي الناس من التأثيرات القوية والتي قد تضللهم أو تغريهم.

يشير التشكيك في قدرة الناس على الاستجابة للأفكار الخطرة بطريقة ناضجة إلى أن المجتمع يجد صعوبة في أخذ قيمة الاستقلالية الأخلاقية مأخذ الجد. والاستقلالية أو الحكم الذاتي صفة للفرد الذي يشارك بفعالية فيما يدور حوله كفرد متيقظ ونشط ومتعقل. وجذر كلمة autonomy هو autos وتعني الذات وnomos وتعني الحكم أو القانون وبذلك يكون معناها

الحكم الذاتي. كانت مدن الدول الإغريقية أول من استخدم هذا المصطلح: ووفقاً لأحد المصادر، «يكون للمدينة autonomia أو حكمها الذاتي حين يشرع مواطنوها قوانينهم الخاصة بهم، عكس خضوعهم لسيطرة قوة غازية كبرى».[1]

يفترض في الشخص المتمتع بالحكم الذاتي أن تكون لديه استقلالية أخلاقية – وبتعبير آخر أن يتصرف بمسؤولية أخلاقية. وبممارسة هذه الاستقلالية، يستطيع الناس تطوير شخصيتهم من خلال تحمل عدد من المسؤوليات في حياتهم. وغرس الاستقلال الأخلاقي يتطلب أن يكون الأفراد أحراراً ليتدارسوا ويصلوا إلى استنتاجاتهم الخاصة عن الآراء ووجهات النظر التي يسمعونها. وكما يوضح لنا رونالد دوركن:

«تهين الحكومة مواطنيها وتنكر حقهم في التمتع بالمسؤولية الأخلاقية، حينما تقرر عدم الوثوق بقدرتهم على الاستماع لآراء قد تقنعهم بمعتقدات خطرة أو مهينة. ونحن نستعيد كرامتنا كأفراد فقط عند إصرارنا على أنه ليس لأحد – سواء كان حاكماً أو أغلبية الشعب الحق في كتم أو منع رأي عنا على أساس أننا لسنا من الكفاءة بحيث نسمعه أو نمعن النظر فيه».[2]من خلال التفكير الحر في الآراء واتخاذ القرار بأنفسنا حول ما هو جيد أو سيئ، نتعلم أن نتصرف كمواطنين مسؤولين ومستقلين. وفي سياق مثل تلك التداولات، لا يصيغ الناس آراءهم الخاصة فحسب بل أيضاً يؤثرون في آراء الآخرين. وهكذا صارت ممارسة المسؤولية الأخلاقية تتميز ببعد نشط في محاولة تبليغ وجهات نظر المرء إلى بقية المواطنين.

تتطلب ممارسة الاستقلالية الأخلاقية أن يكون الناس قادرين على أن يكونوا أنفسهم، ويتصرفوا تبعاً لهواهم ورغباتهم وأذواقهم، ويشعروا بالحرية في تبني طريقة الحياة التي تسمح لهم بالتعبير عن شخصيتهم. وكما يقول دوركن: «لدى المواطنين الحقوق نفسها للمشاركة في تكوين المناخ الأخلاقي والجمالي تماماً مثل الحقوق التي يتمتعون بها في المشاركة السياسية».[3] ومن هنا لا يتحقق احترام الاستقلالية الأخلاقية للناس إلا بالتسامح تجاه المواقف الاجتماعية وهو بأهمية التسامح تجاه الاعتقادات والآراء. وكما يكتب راز: «يستلزم الحكم الذاتي أن تتوافر للفرد أنواع من الحياة مقبولة أخلاقياً وإن لم تكن متوافقة».[4]

يجب ألا يفسر تقييم الحكم الذاتي ليكون معناه اعتقاداً شعبوياً ساذجاً في قدرة العامة على ألا يرتكبوا الأخطاء. ولا يزال الملايين من البشر يواصلون كونهم ضحايا لنظريات المؤامرة والتحيزات والتأثيرات غير المنطقية. وحتى في أفضل الأوقات، تمثل الاستقلالية الفردية مثالاً يمكن إدراكه بأشكال متعارضة. ويعيش الناس في عالم لم يصنعوه بأنفسهم وبظروف غالباً ما تراوغ طموحهم لتقرير شؤونهم. إن ممارسة الحكم الذاتي عرضت دوماً الضوابط الخارجية – العوائق الطبيعية، الضرورات الاقتصادية، والصراعات والحروب، والتشويش الاجتماعي. اليوم تواجه أيضاً مناخاً ثقافياً يتشكك بعمق في التطلع لأي تصرف نابع من الحكم الذاتي.

لا يعني الإقرار بالقيمة الأخلاقية للحكم الذاتي وبوجوب احترام محاولات الناس لصناعة قراراتهم بذاتهم بأن الناس

يتخذون دائماً القرارات الصائبة لأنفسهم. ويجب أيضاً عدم الخلط بين المثال الأعلى ومحاولة إدراكه: تقف العواقب الصعبة دوماً في طريق الأفراد الذين يتمنون أن يكونوا ذوي سلطة على حياتهم. ولكن المصاعب التي تعترض إدراك الحكم الفردي يجب ألا تفسر على أنها تمثل ضد ما يسعى له المثال: يملك الناس القدرة على ممارسة الاستقلالية الأخلاقية. كما هي الحال مع كل الحريات، فإن الطريقة التي يمارس بها الحكم الذاتي وما إذا كان مدركاً، فهذا يعتمد على ظروف معينة. وكما يشير دوركن، سيكون هناك فاصل واضح بين «الهدف العام أو قيمة الحكم الذاتي وعواقبها على فرد معين في ظروف معينة».[5] ولأن الحكم الذاتي صعب التحقيق تحديداً، فهناك حاجة ملحة إلى التسامح: ويقول راز في ذلك: «الحجة القوية لمصلحة عدم التعصب تستمد من قيمة الاستقلال الشخصي»[6] لسوء الحظ، وصل المجتمع الغربي إلى نتيجة معاكسة بالإضافة إلى ضياع قيم الاستقلال الأخلاقي، فهو لا يعتبر التسامح قيمة في حد ذاتها.

تشير الثقافة الشعبية على الدوام إلى الشك تجاه ممارسة الوساطة الإنسانية. وضمن صور عديدة، يكون مثال الحكم الذاتي للشخص منبوذاً ويعامل كوهم صاغه المدافعون عن السوق الحر. هناك جدل حول حرية المجتمع المسيطر عليه من جانب الإعلام والشركات الضخمة والقوى التي أطلقتها العولمة، يفتقر الأفراد إلى القدرة على التصرف المستقل. غالباً ما يُصور الناس على أنهم ضحايا غير متعمدين للإعلام، وعاجزون عن مقاومة الرسائل

المموهة التي تبث في عقولهم – لذا تعرض عليهم رقابة علاجية بكل أريحية. ومن سوء الحظ، فإن تبليغ هذه الرسالة من قبل مثقفين وصناع سياسات ومعلمين سليمي النية له تأثير مثبط لعزيمة الناس عن اكتشاف طريقهم بأنفسهم للوصول إلى الاستقلال الأخلاقي.

## فقدان الاحترام للاستقلال الأخلاقي

لم يتمكن المجتمع الحديث قط من إعلاء فكرة الاستقلال الأخلاقي باستمرار. وقد ساورت ميل الشكوك نحو ذلك في بعض الأحيان. وفقدانه الأمل في قدرة الآباء على تعليم أبنائهم أظهر مثل هذه التحفظات على الاستقلال الأخلاقي. ولذلك ربط دعواه للتعليم الإجباري بعدم ثقته في كفاءة الأهل. ويعتبر ميل أن للتعليم الرسمي المدعوم من قبل الدولة إمكانية تحرير الأطفال من التأثير «غير المثقف» الذي يخضعون له من الأهل، كما يؤكد في حين «غير المثقفين غير قادرين على أن يكونوا متسمين بالكفاءة فيما يخص التثقيف»، فهم يحتاجون إلى دعم المعلمين المتنورين لجعل أطفالهم اجتماعيين.[7] قدم ميل فصلاً ضمنياً بين «المثقفين المصقولين» و«المثقفين غير المصقولين» ليوضح أيهما يمتلك القدرة الأخلاقية لتعليم الجيل الناشئ. غير أنه اليوم، هناك تساؤلات أكثر منهجية عن قدرة الناس على التمييز والتقييم والتفكير.

ترتبط فكرة الضعف اللغوي الذي مررنا به وناقشناه في الفصل السابق بتفسير لشخصية الإنسان التي يفترض أن يعد الضعف والافتقار إلى النضج من أبرز خصائصها. يستخدم مصطلح «الضعف»

كما لو كان خاصية دائمة للسيرة الشخصية للإنسان، فوجوده يجعل كل منا متعايشاً معه كحالة كينونة طبيعية تشكل استجابة إنسانية. كأنها علامة منقوشة على مجموعات بأكملها في المجتمع، لهذا أصبح من المألوف حديثاً استخدام المصطلح «المجموعات الضعيفة». علاوة على ذلك، تُقدم حالة الضعف هذه كخاصية جوهرية وسمة أساسية للمجموعة وتمثل صفة أساسية لهويات وشخصيات أفرادها.

جميع المبادرات المنظمة من الرقابة العلاجية تقريباً تبني تصرفات تلك المجموعات على أساس أن الأفراد أكثر ضعفاً لدرجة تمنعهم من التعامل مع التعرض للكلام الخطر. حينما يستبدل الافتراض بقدرة الناس على حكم نفسهم أخلاقياً بالاقتناع بضعفهم وعدم قدرتهم على القيام بالخيارات، يضعف الدفاع عن التسامح وحرية التعبير بشكل عميق. ومن هذه النقطة، نرى أنه من الصعب تجنب استنتاج أنه من غير المحتمل للناس أن يحظوا بالاستقلالية لتطوير أفكار متناسقة مع مصلحتهم الذاتية.

يقول توماس فرانك في كتابه الذي حقق أفضل المبيعات «What's the matter with America» «ما الذي أصاب أمريكا؟» بأن «الحياة السياسية الأمريكية تختزل في (استيعاب الناس لـ) مصالحهم الأساسية على نحو خاطئ». ومن ناحية أخرى، يتساءل فرانك: كيف أمكن للناس أن يصوتوا للجمهوريين؟[8] هذه الافتراضات المناصرة للقدرات العقلية للناس العاديين سائدة في الخطاب السياسي الحديث. عُبر عن الاعتقاد بافتقار الناس إلى النضج المتطلب لاستيعاب تعقيدات الحياة العامة بشكل واسع في

النقاشات المحتدمة حول دستور الاتحاد الأوروبي: علقت مارجو والستورم، نائب الرئيس السابق للاتحاد الأوروبي في مدونتها بأن الدستور هو «قضية معقدة يصعب التصويت فيها» والتي يمكن أن تشوش العديد من المواطنين، الذين قد «يستخدمون استفتاءً شعبياً لإجابة سؤال ما لم يكن موجهاً لهم».[9] بغض النظر عن الصواب والخطأ وراء الرفض الشعبوي لاتفاقية الاتحاد الأوروبي، فإن الأسلوب الذي تمت به حملات «الرفض» كان مستهاناً به من قبل سياسيين محترفين إذ إنه كشف عن مزاج قوي من التشدد تجاه كتلة ناخبين يزعم أنها جاهلة.

تعبر النخبة السياسية اليوم عن خيبة أملها مع عامة الناس التي لا تتفهمها من خلال استهانتها بالناخبين. كان هذا الشعور في الولايات المتحدة مفصلاً على نحو منظم من قبل ناشطين في الحزب الديمقراطي الذين لم يستطيعوا فهم سبب تصويت أصحاب الياقة الزرقاء من الطبقة العاملة لبوش. ويقول جورج لاكوف، أحد أهم المفكرين المؤثرين في الجناح الليبرالي للحزب الديمقراطي: «لا يصوت الناس بالضرورة طبقاً لما يمثل مصلحتهم».[10] وكانت هذه طريقة لاكوف غير المباشرة لإيضاح فقدان الناس قدرتهم على ممارسة الاستقلال الأخلاقي.

عادة ما تقلق نخبة السياسيين على حال الرأي العام، ويُعامل هذا القلق على أنه «مشكلة» في كل الأحوال. ويلخص لنا المعلق الأمريكي والتر ليبمان في دراسته الصادرة عام 1922 بعنوان «الرأي العام» Public Opinion بمقولته الكلاسيكية، محذراً من

أن نسبة الناخبين الـ «أميين تماماً» أكبر بكثير مما نتوقع وبأن هؤلاء الـ «البربر وذوي العقول الطفولية» هم أهداف طبيعية وسهلة للمتلاعبين.[11] إن الميل لوصم السياسات الشعبوية بأنها عرض من أعراض الاضطراب النفسي واللاعقلانية له باع طويل في التاريخ. وضمن دراسته المهمة «الإقناع الشعبوي» «The Populist Persuasion»، يلاحظ مايكل كازين كيف أصبحت النزعة الشعبوية في الولايات المتحدة خلال الحرب الباردة «الخوف الأعظم للمثقفين الليبراليين» الذين لاموا الديمقراطية الجماهيرية والطبقة العاملة «الشمولية» و«اللاعقلانية» لكونها تتأرجح بسهولة بفعل الديماغوغية المكارثية.[12] التلميحات الكلاسيكية حول الخطباء ذوي الخطابات المتأججة وحكم الغوغاء تضع فضيلة حرية التعبير موضع التساؤل. واستطاع آلبورت في مثل تلك الظروف تطوير فكرة العلاج الدلالي.

في دورهم كأفراد متلاعب بهم أو يمكن التلاعب بهم، لم يعد منطقياً أن يوثق بالناس للتصرف كمواطنين مسؤولين. وفي مثل هذه الظروف تتوقف الحياة العامة عن كونها فضاء يساعد فيه تضارب وجهات النظر المتنافسة في إيضاح الحقيقة. والاعتقاد الليبرالي بأن تنافس الأفكار المتضاربة من الممكن أن يسهل تطوير المعرفة يوضع تحت التفحص والتساؤلات المثارة من قبل جماعة في غاية الانشغال، وهم المراقبون العلاجيون. إن نموذج عامة الناس الممثل بالأفراد غير الناضجين والسذج الذين يسهل إقناعهم والتلاعب بهم متأثر جداً بين مؤيدي مشروع تنظيم

الإعلام التجاري. يعاد الآن تدويرالحجج الموظفة لتبرير الرقابة أو تنظيم الإعلان بالنسبة للأطفال لتغطية الكبار السذج المفترض ألا يكونوا أقل عرضة للقوى المغرية الخاصة بالإعلانات التجارية. ولكن إن كان الكبار بحاجة إلى أن يكونوا محميين من عملية غسيل أدمغتهم من قبل المعلنين البارعين، فلم لا يقبلون بحمايتهم من الأفراد والمنظمات الساعية إلى بيع أفكارهم الخطرة؟ نجد أنه تدريجياً، وعلى نحو غير مدرك بالحس، تمت توسعة نموذج حماية الطفل من الدعايات المضللة لتشمل كبارهم أيضاً. الرقابة العلاجية تحمي وتعامل الكبار كالأطفال في الوقت نفسه وتصر على أنها تلعب دوراً أساسياً في مساعدة الأفراد على القيام بـ «الخيارات الصحيحة».

من منطلق الديمقراطية، يتم تقييم حرية التعبير لأن المواطنين يستفيدون من تعريضهم لمجال كبير من الآراء المتنافسة. ومن خلال المشاركة في تلك المناظرات تُشيد المنظومة الديمقراطية في المجتمع. ومن خلال التحدث عن وجهات النظر الخاصة بالآخرين وتقييمها ، يتعلم الناس تحفيز إمكانيتهم للمشاركة الانتقادية ويكفون عن كونهم مستقبلين سلبيين غير فعالين بالنسبة للعقائد المتوارثة. حينما يظهر هناك شك في قدرة الناس على الاستقلال الأخلاقي، يصيب هذا سلطة حرية التعبير أيضاً. غالباً ما يبث المناصرون لترميز الكلام والقوانين التي تمنع التصريحات والتصرفات المسيئة شعوراً بالازدراء والاحتقار تجاه سلطة حرية التعبير: قال في ذلك ريتشارد ديلغادو بنبرة تدل على ما هو أكثر من

الإنصاف والعدل الذاتي: «المنظور الشكلي القديم للخطاب كأداة قريبة من الكمال لاختبار الأفكار والترويج إلى التقدم الاجتماعي يمضي إلى رحاب التاريخ».[13] التضمين في تصريح ديلغادو هو أن حرية التعبير مجرد أسطورة وفكرة النقاش الأصيل المفتوح في مجتمع لا ترتكز فيه أسس العدل والمساواة هي فكرة وهمية. هذا التقييم الساخر لدور حرية التعبير يقدم كحجة لشرعية تنظيمه.

المقدمة الأساسية للدفاع عن الخفض من قيمة حرية التعبير هي افتراض أن الناس يفتقرون إلى الاستقلال الأخلاقي لتقييم وجهات النظر التي تطرح عليهم بانتقادية. ويشير جي إلى أن «أكثر ما يغيظ واضعي النظريات العرقية من النقاد» هو «الافتراض المسبق بأن (المستهلكين) المفكرين في الأسواق يتمتعون بحرية التصرف وقادرون على الإقرار في الأفكار السياسية المتنافسة والمقترحات السياسية ونظم القيم، ويفعلون هذا بكل عدل وذكاء وقبل تشكيل استنتاجاتهم الخاصة عن الاتجاه الذي يجب أن تتحرك فيه الدولة وحكومتها». هذه النزعة الساخرة حيال قدرة البشر على اتخاذ قرارات حرة وذكية تقوم على الاعتقاد بعدم امتلاك الناس للحرية الأصيلة في الاختيار لأن «الـ (المستهلكين) في سوق الأفكار هم يشربون قدراً من القيم المتلقاة من نظام فاسد، بحيث لا يقدرون على ممارسة الحكم المستقل».[14] الاستعباد العقلاني يعلو ـ في هذا النموذج ـ على القدرة على الحكم الذاتي. الاستنباط المبلغ عنه في هذا التقييم المتشائم لقدرات البشر العقلية هو التالي: بما أنه ليس بمقدور المواطنين ممارسة الحكم المستقل، فسيتطلب

الأمر أن تتولى جهة أُخرى هذه المهمة بالنيابة عنهم. وعلى الرغم من ندرة التصريح بتلك التضمينات الأبوية لهذا الاستنتاج، إلا أنها أصبحت مقدمة للتفكير الرسمي.

غياب الحكم المستقل مرتبط بالوضع الأخلاقي المنسوب للأطفال، وحينما يشخص البالغون كفاقدين للقدرة على ممارسة الحكم المستقل، فإنهم يعاملون كالأطفال. حتى أكثر المؤيدين للحرية التزاماً، مثل ميل، واضحون بشكل لا لبس فيه، في القول إن حق ممارسة الحريات تنطبق حصراً على البالغين «في نضوج ملكاتهم العقلية»، وأن أولئك الذين يفتقرون إلى القدرة على الاستقلال الأخلاقي لا يمكن أن يتوقع منهم ممارسة حريتهم بمسؤولية. ولم يعد المجتمع يسلم بملكية البالغين لـ «نضوج ملكاتهم العقلية»، كما كثر الجدال في حاجة الناس إلى الحماية ليس من الأفكار المؤذية فحسب ـ يحتاجون أحياناً للإجبار على تبني أنواع من السلوك لمصلحتهم.

تقترن الرقابة الأبوية العلاجية المندفعة بالاعتقاد بأن مجرد محاولة ممارسة الحكم الذاتي هو تصرف خداع للنفس. يفترض من الناس أن يكونوا تحت التأثير القوي للمشاعر غير العقلانية والآراء القائلة إنهم سجناء فعليين للتحيز والأفكار الاستهلاكية. وقد رصدت جمعية الأطباء النفسيين الأمريكية حالة مرضية تدعى أونيومانيا والمعروفة بالتسوق القهري، وحسب أحد المصادر فإن الناس «يجدون أن تسوقهم تجاوز حدود السيطرة»، «فهم يشترون أكثر من حاجتهم» وهم في «قبضة الاضطراب النفسي الجماعي».[15] والافتراض

المسبق بأن الرسائل القوية من المعلنين تؤدي مباشرة إلى التسوق القهري تتوسع الآن إلى أشكال تواصل أخرى، داعية بذلك الحكومة والوكالات غير الحكومية للتدخل لحماية الأفراد. وبهذه الطريقة، يدعو رمز السلوك القهري والإدمان المجتمع للبحث والتساؤل عن الوكالة الفردية والقدرة على تقرير المصير.

## تشدد التفضيل الخاص

نادراً ما يبرر فقدان الاحترام الموجه للاستقلال الأخلاقي بشكل صريح أو يتم ترميزه ليتحول إلى مذهب فلسفي. في الواقع، يستمر كل من الشخصيات المعروفة وصناع الرأي في دعم مبدأ المسؤولية الشخصية. وينصح المشاهير البارزون ومن هم بمثابة أيقونات الثقافة الشعبية بانتظام جمهورهم بـ «عمل ما يحلو لهم وإبراز مواهبهم» في حين يشددون على أهمية احترام الآخرين، بينما يعظم المعالجون ومدربو الثقة بالنفس والمساعدة الذاتية «الذات الداخلية». لكن هذا الاحتفاء بالذات لا يجوز الخلط بينه وبين تأكيد الاستقلال الذاتي. والحض على اتخاذ مسؤولية الاعتناء بالذات يتعايش مع التحذير الصحي حول ضعف الإنسان وعجزه.

كما في الماضي، تبث الثقافة المعاصرة رسائل متناقضة عن القيم التي تدعمها. فهي تستمر في مديح المسؤولية الفردية والمبادرة الفردية والاستقلالية، ولكنها لا تؤمن في الوقت نفسه بامتلاك أغلبية الأفراد للقدرة على التصرف بمسؤولية وعقلانية. ومنذ مستهل القرن الواحد والعشرين، استفسرت التيارات الثقافية

المؤثرة عن إمكانية الاستقلال الأخلاقي، وبالنتيجة روجت الحكومات بصورة غير اعتذارية سياسات تتجاهل التفضيل الشخصي للأفراد. الروح الشعبية للتعصب تجاه الخيارات التي يريد الناس اتخاذها عن كيفية التصرف في حياتهم ترتبط بشكل وثيق مع انحدار قيمة الاستقلال الأخلاقي.

ليس سراً اتخاذ الناس في الغالب خيارات غير منطقية، والتي يتحسرون عليها فيما بعد. ويكتشف الناس غالباً قلة خبرتهم في الحكم على الشخصيات وتهورهم وطيشهم في رفضهم لما اتضح فيما بعد بأنها نصيحة سليمة، أو أن تصرفهم عاد بعواقب وخيمة على أنفسهم وعائلاتهم. ومع ذلك، يذهب مناصرو الحريات إلى أن في استطاعة الناس الاستفادة من أخطائهم وأن الاضطرار لتعلم العيش مع نتائج أعمالهم يرفع من مقدرتهم على أن يكونوا أكثر نضجاً واستقلالية. ويتضمن الإيمان بالحريات الاستعداد للإقدام على المخاطر ويتيح للناس فرصة التطور من خلال عملية تقرير المصير.

وفي سياق نفور المجتمع من الإقدام على المجازفة، تؤمن إحدى هيئات الرأي ذات السلطة بأنه ليس من السليم منح الأفراد حرية التجربة وحرية اتخاذ «الخيارات الخاطئة». وغالباً ما يقدم إدراك أن الناس يتصرفون بطيش معظم الأحيان كحجة لتنظيم طرق حياتهم. أطلقت الجمعية الملكية للفنون في بريطانيا (RSA) مشروعاً لدعم السياسات المساعدة على اتخاذ الخيارات الناجحة للأفراد، بما أن من الظاهر أن «أغلب الطرق التي تتخذ بها القرارات تنبع من مشاعر (غير عقلانية) وتعتمد على (الحدس)

أكثر من ارتكازها على تداولات ناضجة وواعية». يعمل تشخيص الجمعية كتفويض لتولي السلطة لإرشاد حياة الأفراد، باعتبار أنه لا زالت الحرية الفردية تتمتع بدرجة من التقييم، تتردد الجمعية في التصريح عن النتائج القسرية لتشخيصها، مصرحةً بأن «حيثما أمكن للسياسات، فإنه لا يجدر بها أخذ اختيار الأفراد الحر».[16] ولكن عبارة «حيثما أمكن» تدل على التزام ناقص وضعيف بخيار حر. وهي تفيد بعدم إبقاء تفسير الحرية كمبدأ جيد في حد ذاته، وتحذر مما يحدث عند تعذر وجودها، حينها يعد استخدام الضغط خياراً سياسياً شرعياً.

تم إبلاغ الحجج حول ضرورة حماية الناس من أنفسهم على أسس دينية وفلسفية. أما اليوم فقد تم استبدال مكان التصنيفات التقليدية للخطائين والأقل شأناً من الناحية الأخلاقية لتحل محلها رطانة غريبة مستمدة من الاقتصاد السلوكي وعلم النفس التطوري وعلم الأعصاب. و حُشدت مصادر هذه المجالات بحرفية لتشوه سمعة فكرة الاستقلال الأخلاقي. ولكن الذي تغير بشكل أساسي هو فن الخطابة. عوضاً عن عمل تصريح عن وضع البشر يقوم على مذهب ديني وتصنيفات أخلاقية، تستعمل الجمعية لغة «تشير البحوث إلى» للقول إن «الأبحاث الجديدة في مجالات علم الأعصاب والاقتصاد السلوكي وعلم النفس الاجتماعي تشكك في ديمومة عقلانية السلوك البشري وبأنه مدفوع بالأساس من قبل المصالح الذاتية».[17] وخلال العقد الماضي، أصبح استخدام اللازمة «تشير البحوث إلى» شائعاً لإبراز اكتشاف أنه لا يمكن للناس أن يكونوا عقلانيين على

الدوام وللمطالبة بسياسات تحاول أن تجبر الناس على الإقلاع عن التصرف حسب معتقداتهم وميولهم.

يدعي مناصرو النزعة الجمهورية المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية بأن دور الحكومة هو أن تروج لما يطلقون عليه «الفضائل المدنية». لا تشعر هذه النزعة بالارتياح عند تظاهر الديمقراطية الشعبية وتتطلع إلى المستنيرين من القادة السياسيين لإرشاد المواطنين في الاتجاه المرغوب. ويفتقر أستاذ الحقوق في جامعة هارفرد كاس سنشتاين، وهو أحد أهم مؤيدي النزعة الجمهورية المدنية، إلى التسامح الضروري للسماح بظهور الفضائل المدنية من الصراع العلني للقيم المتنافسة، معتقداً بأن دور الحكومة هو «غرس مبادئ الفضيلة» في المواطنين الأفراد.[18] ولذلك يؤمن سنستاين بـ «وجوب اتخاذ الحكومة الديمقراطية لتفضيلاتها الخاصة التي تفضلها كأداة للتنظيم والسيطرة».[19] عندما تصبح الأولوية الخاصة هدفاً شرعياً لسيطرة الحكومة، وسيلحق بذلك قدر محدود من التسامح تجاه التصرفات التي حكم عليها بالخاطئة واللامنطقية. نتيجة لذلك فإن سنشتاين على استعداد لمنع الخطاب «غير الاجتماعي» كالتعابير الإباحية وخطاب الكراهية كما يثبط الناس عن استهلاك وسائط الترفيه الرخيصة والمبتذلة.

حجة سنشتاين لإقامة حوكمة أبوية من نوعها ترتكز على أن الناس سيقومون بخيارات غير صائبة وستؤثر سلباً فيهم وعلى المجتمع، إن تركوا ليتصرفوا على سجيتهم. ويدعي أن الناس لا

يميلون للتصرف تبعاً لاهتماماتهم ومصالحهم الذاتية، لذلك على الحكومة التدخل. ويشير جي هنا إلى أن ما يريده سنشتاين هو أن «على الحكومة أن تُمنح صلاحيات معينة لتنتقي الأولويات الفردية (الفعلية) من تلك التي تكون مجرد (متصورة ذاتياً) ولتصحح التكييف الاجتماعي (السيئ) عن طريق ابتكار نظام دقيق ومدروس للضوابط الاجتماعية وتعليمات القيمة المراد بها إفراز أفراد متشبعين بأنواع من أولويات الحكومة (الحقيقية) التي تملى عليهم».[21] في الأوقات الماضية، كان نهج صناعة السياسات هذا يسمى بالهندسة الاجتماعية؛ ويفضل سنشتاين مصطلح «الأبوية المتحررة».

دعوة سنشتاين لتفعيل تدخل الدولة لتنظيم الأولويات الخاصة يدفعها اعتقاده بأن السياسات التنويرية التي صاغها الخبراء يمكن لها التأثير في الناس ليقوموا بالخيارات الإيجابية التي تعود بالفائدة على المجتمع بأكمله. ومن المفارقة أن سنشتاين لا يبدو منتبهاً للتناقضات بين التدخل الحكومي في مضمار الخيارات الخاصة وآليات عمل المجتمع الديمقراطي. وعادة يحيي سنشتاين مبادرات الانشقاق، كما يحذر: «في بعض الأحيان، يقود المنشقون الناس في اتجاهات سيئة». ولآراء الانشقاق القدرة على تشويش وتضليل الناس؛ لكن التسامح مع الانشقاق لا يضمن أن يكون النقاد دائماً على صواب. وكما يلاحظ ميل وغيره من الليبراليين أنه حتى الانشقاق الخاطئ تماماً قد يكون قيماً في المساعدة على عملية الإيضاح الفكري. غير أنه حين يكون هناك إدراك شائع بأن الناس يكونون غير منطقيين في الغالب عند قيامهم بالخيارات «الصائبة»،

يصبح الانشقاق رفاهية محفوفة بالمخاطر. يكرر سنشتاين أصداء هذا الرأي حين يصرح بالقول إنه «حينما يقدم الممثلون على فعل الشيء الصحيح، تقل الحاجة إلى الانشقاق» ولكن من الذي يقرر ما هو «الشيء الصحيح»؟ قطعاً ليس الناس. رجع سنشتاين إلى النقاش حول التغير المناخي كمثال على الانشقاق غير المفيد، وكتب يقول: «إذا كان العلماء قد توصلوا إلى الاستنتاجات الصحيحة عن الاحتباس الحراري، فإن أشباه العلماء لا يقدمون أي نفع في دفعهم لنظريات غريبة تمثلهم فقط»[22]

منذ ثمانينيات القرن العشرين، أول ما أمر سنشتاين بألا يكون التفضيل الخاص موضعاً لإدارة الحكومة، اكتسبت الحجج حول سيطرة السلوك الفردي شرعية أكاديمية كبيرة. وتطورت الأفكار في مجالات علم النفس التطوري والاقتصاد السلوكي لتدفع أفكاره قدماً وتتوغل في مذهب الدفع برفق.[23]

واكتسبت هذه المناهج تأثيراً كبيراً ويعود ذلك جزئياً لأنها تقدم تبريراً علمياً يتماشى مع مزاج التشكك المعاصر عن ممارسات الذاتية الإنسانية، ويوضح آلن وولف هذه النقطة بأن هناك إقبالاً كبيراً على الأفكار «المرتبطة بعلم النفس التطوري والاقتصاد السلوكي، وكلاهما ينفي الفكرة الليبرالية الأساسية وهي أن للمخلوقات البشرية الحرية في عيش حياتهم بطرق يجمعون عليها ويقررونها بأنفسهم».[24] المناقشات المطروحة من قبل سنشتاين وشركائه مهمة لأنها تقدم عرضاً منطقياً متناسقاً للأسباب للتقليل من المخاطر المرتبطة بالممارسة الحرة

للأولويات الخاصة في وقت تشعر فيه النخب السياسية بأنها منزعجة للغاية من الارتباط بغياب اليقين.

خلال العقد الماضي، تبنت الحكومات كافة على تنوعها أحد نماذج مذاهب سنشتاين. وقد عيّنَ الرئيس الأمريكي السابق باراك أوباما سنشتاين مديراً للشؤون التنظيمية والمعلوماتية للبيت الأبيض خلال فترة ولايته. وفي بريطانيا، اتخذت حكومة العمال الجديدة والحكومة الائتلافية الديمقراطية الليبرالية اللاحقة الرأي القائل إن دور الحكومة هو غرس الفضائل الصحيحة في مواطنيها لتؤثر في سلوكياتهم الشخصية. هذه الأفكار الملخصة في كتاب سنشتاين وثالير الأكثر مبيعاً «الدفع برفق» «Nudge»، ممكن تفسيرها كطرح بليغ الرأي التقليدي الأبوي «إننا نعرف ما هو في مصلحتك خيراً منك».

ويجادل ريتشارد ثالير بأنه: في حين يفشل الناس في الغالب في التصرف على نحو منطقي وفي مصالحهم الخاصة، فلهم أن يستفيدوا من الدفع برفق الذي يوقظهم ويجعلهم يسيرون في المسار السليم من طرف الحكومات والخبراء ومنظمات الدعوة والشركات. والدفع برفق لا يعني ببساطة تحويل مسار الناس ليسلكوا الطريق الصحيح : بل إنه يتضمن أيضاً اتخاذ التدابير لإحباط الناس من التصرف بطريقة تتعارض مع من هم أعلم. «للتعويض عن عيوبنا الكامنة، يجادل علماء الاقتصاد السلوكي بأنه يجب منعنا من التصرف حسب غرائزنا» ،كما يلحظ ولف[25] تضاءلت قيمة الطريقة العابرة التي يطمح من خلالها الناس إلى

العمل تبعاً لميولهم مما يشهد لمصلحة الغرائز المستبدة الكامنة وراء كتاب «الدفع برفق» «Nudge». لكن سنشتاين وثالير يرفضان وصف الاستبداد، مشخصين مشروعهما بأنه «الأبوية التحررية» ويدعوان النية في ضبط خيارات الناس من خلال تنظيم المجتمع بما فيه من مؤسسات بطريقة مرجحة لضمان أفضل النتائج. ويدعوان هذا المشروع «هندسة الخيار» مما يعني التأثير في سلوكيات الناس حتى يقدموا على الخيارات الصائبة.

يضلل مؤيدو هندسة الخيار في الغالب أنفسهم لتصديق أن نزعتهم الأبوية التي ينادون بها هي نزعة تحررية وأن سياساتهم ليست مستبدة أو جبرية. لكن الأهداف التي ينشدها مصممو الخيار بعيدة المنال وترمز إلى مطامح عادة ما تكون مرتبطة بالأنظمة الدكتاتورية. وحديثاً، صرح نائب رئيس الوزراء البريطاني نيك كليج بعفوية بأن وحدة الدفع الرفيق في حكومته «قادرة على تغير طريقة تفكير المواطنين».[26] ولكن منذ متى أصبحت الحكومات الديمقراطية تشن بإثارة حملة مهولة موجهة تجاه تعديل فكر مواطنيها؟ طبقاً لهذا السيناريو، فإن إدراك طموحات العامة ليس من تعريفات الحكم بقدر ما هو تغيير هذه الطموحات حتى تتماشى مع منظور مصممي الخيار على امتداد العالم.

مشروع إعادة صياغة طريقة الناس في التفكير والتصرف يتطلب مقداراً كبيراً من محو وتعرية حق الناس في قبول أو رفض السياسات. ويفترض هذا المنهاج بوضوح مسبقاً استبعاد عملية المناقشة بين الطرفين؛ المواطنين ومن يحكمهم. وكما توضح

إحدى الوثائق الصادرة عن مكتب مجلس الوزراء البريطاني بعنوان «المجال الذهني: التأثير في السلوك عبر السياسة العامة»:

«تعتمد تأثيرات المجال الذهني أوالـ (مايند سبايس) جزئياً على الأقل على التأثير الأتوماتيكي في السلوك. ويعني ذلك أن المواطنين قد لا يشعرون أو يدركون بأن سلوكهم ابتدأ بالتغير ـ أو على الأقل كيف يتم هذا التغيير. لذا قد تكون هناك فرصة ضئيلة للمواطنين للانسحاب أو اختيار شيء آخر؛ هنا لا يقل توظيف مبدأ (هندسة الخيار) وأي فعل يقلل من (حق اقتراف الخطأ) قد يكون على الأرجح مثيراً للجدل».[27] لا يشك أصحاب مبدأ ورقة (مايند سبايس) في أن سياسة الخيار التي يعتمدونها ترتكز على تحقيق الأهداف من وراء ظهور الناخبين. نتيجة لذلك، قد لا تستطيع عامة الناس «إدراك ما يحدث بالكامل» وبالطبع لا وجود لخيار «الانسحاب»؛ لا خيار للمواطنين إلا بالإذعان والرضوخ.

إن الافتراض المسبق بأن عامة الناس ضعفاء بحيث لا يقدرون على حسم المستقبل هو أساسي لمشروع تقنين الأولويات الخاصة من خلال إدارة السلوك. وكتاب وثيقة (مايند سبايس) يقترحون تصوراً خيالياً ترسم فيه تحركات الحكومة باعتبارها داعمة للحرية الزائدة كـ (بديل للسلطة). والحكومة التي تبدل نفسها لممارسة حرية الإنسان هي الحكومة التي تعني الحرية لها القليل جداً. وكما يحذرنا وولف: «تحت قوانين الأبوية التحررية، كل السلطة تذهب إلى هندسة الخيار».[28]

## التشدد إزاء الحياة الخاصة

الإلزام بتعديل السلوك يتطلب أنه حتى أكثر أبعاد التجربة الإنسانية اتساماً بالطابع الشخصي – التواصل الشخصي، المشاعر الشخصية والاعتقادات الخاصة ـ يجب أن تخضع مبدئياً للتنظيم الحكومي. وبالنتيجة، فإن النموذج الليبرالي لعدم التعصب الذي يتطلب أن تكف الدولة عن التدخل في الحياة الخاصة لمواطنيها، قد وضع موضع التساؤل من قبل صناع السياسة وخبرائهم. وإحدى الخصائص الأساسية للتعصب الجديد هي تخليه عن الفارق بين الصعيدين الخاص والعام. وتبعاً لنظرية الرقابة الراهنة كما يلاحظ جي، فإن «أيَ شيء يسهم في تطوير القيم الاجتماعية أو المشاهد والانطباعات السياسية لا بد أن يكون خاضعاً للتنظيم الحكومي حتى إن حدث التأثير خارج النطاق العام التقليدي».[29]

المناداة بتنظيم التعبيرات الخاصة يتم إيصالها في بعض الأحيان من خلال رفض صريح للروح الليبرالية للحرية والاستقلالية. يُعبر عن هذه المقاربة منهجياً من قبل كاثرين ماكينون، التي يتمركز ازدراؤها لحماية الخصوصية في الاعتقاد بأن الخصوصية والاستقلالية، بالإضافة إلى مبدأ الحرية المرتبط بصفة وثيقة بهما، تقدمان مصالح الرجال لا النساء. وتعتقد ماكينون بأن الخصوصية تتيح الفرصة لازدهار هيمنة الذكور ولتأييد قمع النساء. ومن منظورها، فإنه حينما تعني حماية الخصوصية رعاية هيمنة الرجال، عندها تعلن أنها ستكون سعيدة بتدخل الدولة وكبحها للإباحية ولأنواع أخرى من السلوك الجنسي. ويدعم مناصرو

الأبوية التحررية السيطرة على الصعيد الخاص، وإن كان ذلك على أسس مختلفة، كما حدد تأكيد كاس سنشتاين بأنه «يجب على الحكومة الديمقراطية في بعض الأحيان أن تتخذ أولويات خصوصية كموضوع للتنظيم والسيطرة»[30]

إن ضياع التحفظ تجاه تدخل الدولة في خصوصيات العامة يعد واحداً من أكبر التطورات المهمة في قطاع السياسة العامة خلال العقدين الماضيين. وكما ذهبت إلى القول في موضع آخر، فإن الحكومات، التي أصبحت مترددة فيما يتعلق بالقيم التي تقدمها والهدف منها غيرت تركيز نشاطها تجاه إدارة السلوك الفردي وتنظيم العلاقات غير الرسمية.[31] وحاولت الحكومات بصورة متزايدة تبني دور حماية الأفراد من أنفسهم ومن أفراد العامة الآخرين. في مقابل الإقرار والاعتراف بسلطة الحكومة في لعب دور «الأخ الأكبر» المهتم، تسعد الدولة بتأمين الدعم والتأكيد للأفراد الباحثين عن الاعتراف.

تكون ردة فعل مسؤولي الحكومات، من حين للآخر، دفاعية حين يتلقون انتقادات لتجاوزهم صلاحياتهم. ويكون ردهم المألوف حينها بتأكيد أن ما يفعلونه ليس بترويج لـ «الدولة الحاضنة» وإنما هم يحاولون «مساعدة» أو «دعم» أهداف التدخل. بيد أنه، مع مرور الوقت، أصبح أنصار تدخل الدولة في الحياة الخاصة أكثر عنفاً في تبرير حقهم في إدارة سلوك الناس. وفي هذا السياق، جاء إصرار وزيرة الطفولة السابقة مارغريت هودج على أن للحكومة دوراً «قوياً» لتلعبه في الحياة العائلية، مجادلةً بأنه:

«ليس الأمر إن كان علينا التدخل في الحياة العائلية، بقدر ما هو عن التوقيت والكيفية – كما يجب علينا أن نبقى متنبهين باستمرار لهدفنا: دعم وتقوية العائلات حتى تتمتع بفرصها والمساعدة في توفير الفرص لأطفالها».[32]

وخطاب «الدعم» يستعمل غالباً لتبرير السياسات التي تتطلب انصياع الناس لأعراف الحكومة. ونادراً ما يعني الدعم مساعدة الناس لتحسين ما يناضلون للقيام به؛ وفي الممارسة، فإن المعنى الحقيقي هو فرض الضغط على الناس لتبني مسار مختلف للعمل. «ترويج الصحة من خلال التأثير في مواقف الناس من الخيارات التي يتخذونها»، هو كيف تلخص وثيقة استراتيجية لإحدى حكومات العمال الجديدة هذه النقطة [33] ودعم الناس في اتخاذ القرارات يعني فعلياً جعلهم يختارون ما يعتقد مصممو هندسة الخيار أنه يصب في مصلحتهم. وضمن مفردات الأبوية – التحررية، فإن «الخيار المدروس» يعني تبني السلوك الذي يحظى بموافقة المسؤولين الحكوميين والخبراء.

أصبح شائعاً الميل إلى اعتبار تعديل عقائد وتصرفات وسلوكيات الناس خاصية أساسية وشرعية للحوكمة بين صناع السياسات. وخلال العقد الماضي، قاد ذلك إلى ما يسميه وزراء حزب العمال الجديد «سياسات السلوك»، ولطالما حاولت الحكومات التأثير في العامة لتحظى بدعم لأهداف سياساتها؛ والهدف الرسمي من وراء سياسات السلوك لا يُعنى بكسب القلوب والعقول بمقدار ما هو متعلق بإدارة السلوك الشخصي وتغيير طرق الحياة أكثر من

التأثير في المعتقدات. حين تكون إدارة تصرفات الناس هدفاً مهماً لصناع السياسات، يصبح أكثرُ بعدٍ حميمي لتجارب الناس عرضةً للخضوع إلى السياسة العامة. وسيدفع بالحكومة في الواقع إلى الاهتمام بعادات الناس الغذائية، وحياتهم الحميمة، وممارسات تربيتهم أطفالهم، وتصرفاتهم العاطفية، وحياتهم الجنسية وغيرها من أنواع التواصل والتفكير. وبدأ الحد الفاصل الذي كان في وقت من الأوقات يفصل الحياة الشخصية عن تدقيق المؤسسات الرسمية يصبح غامضاً وغير واضح. حتى الطروحات وأنواع التواصل التي تحدث بين الأصدقاء قد تكون خاضعة الآن للرقابة.

من الجدير بالذكر أن فكرة عدم التعصب كانت مطورة من قبل لوك من خلال طرح دفاع بليغ عن حماية الاعتقاد الخاص: عدم التعصب مع الرذائل والنواقص الخاصة لا العامة. يتطلب مفهوم حرية الاعتقاد وجود مجال خاص يحظى بالحماية، حيث يملك الأفراد الاستقلالية لصقل وتشجيع شخصياتهم وأفكارهم، منعزلة عن التدخل والضبط الخارجي. يؤمن التعديل الأول للدستور الأمريكي الحماية لحرية التعبير في أحد الجوانب لأنه يقر بأنه بحاجة المواطنين للتمكن من الحماية من الأعمال التعسفية من قبل حكومتهم. وللمواطنين الحق في السعي الحر في حياتهم الخاصة، والتي هي مستقلة عن الحكومة التي تخدمهم.

يرتكز المجتمع الديمقراطي على فهم وجوب احترام مصالح الناس وحمايتها من العواقب المقصودة أو غير المقصودة الآتية من أفعال الدولة. وسيتضمن الدستور الديمقراطي الفعال بنوداً

تحاول الموازنة ما بين مصالح المواطنين مع دولتهم. وحتى أكثر الحكومات استجابة ومسؤولية يمكن أن تكون لها مصالح وقيم دستورية خاصة بها وتختلف جداً عن تلك التي تدعمها الأغلبية من مواطنيها. ويجادل جي بأنه: «سيرتبط العديد من مصالح الحكومات والأفراد المتضاربة تلك بأغلب القيم الاجتماعية والشخصية تجذراً».[34] ويتأثر الأفراد غالباً بأعراف العائلة والاعتقادات والممارسات التي تودي بهم إلى تبني أشكال من السلوك تتعارض مع مواقف صناع السياسات وخبرائها. والمسائل المتعلقة بضمير الفرد وذوقه غالباً ما تسير ضد اتجاه التفكير الرسمي، كما يكون منطق المواقف الشخصية المتبناة بعمق ضعيفاً للغاية بالنسبة للتفكير الرسمي. وقد تشعر الحكومات التي تمتلك موارد طبيعية وقوى نافذة بالانجذاب إلى جبر الناس للانصياع إلى مذاهبهم عن السلوك الفردي، إلا إذا اعتبر انتهاك حرمة النطاق الخاص محرماً.

من منظور النظرية الديمقراطية، تنتخب الحكومات لتخدم الناس ولتبذل قصارى جهدها لإدراك أحلام وتطلعات الناخبين. وسياسات السلوك تعكس هذه العلاقة ضمنياً عن طريق تحضير بث وتأسيس أشكال من التصرفات والسلوكيات الصحيحة، والتي يولدها خبراء الحكومة ومستشاروها. ويعد هذا نوعاً من الهندسة الاجتماعية، وهي مكرسة لإعادة تعليم الأفراد. وفي قضايا معينة – الأبوة، الغذاء، الصحة، تعدد الثقافات – تتبنى أحياناً دور المبشر، الذي يسعى لهداية «الهمج» في أراضٍ غريبة. ولكنه غير مستعد

لأن يكتفي بالتبشير. تدلي سياسات السلوك بالجزرة لكنها أيضاً تلوح بالعصا، وترى بوضوح أن الحاجز الفاصل بين الحياة العامة والخاصة كحاجز يجب تخطيه. لذا قام رئيس الوزراء البريطاني الأسبق توني بلير، الذي أصدر أولاً مبادرته بأوامر كيفية تربية الأطفال وقال إنها ليست جبرية بما يكفي، بالمضي قدماً ليحذر من أن الأهل «يمكن أن يجبروا» على «قبول الدعم والنصح حول كيفية إقامة القوانين وتثبيت الانضباط والقواعد في حياة أبنائهم».[35]

إن كانت الحكومة ستنجح في فرض رأيها الخاص عن كيفية تصرف الناس في بيوتهم ومع عائلاتهم وأصدقائهم، فسيستبعد الفاصل بين الحياة العامة والخاصة. لكن ستلحق به الحرية والديمقراطية. إن كان لاصطلاح الشمولية أي معنى، إنها النظام الذي يكون فيه حق الامتلاك والتصرف وفق التفضيلات الخاصة موضوعاً تحت اختبار الجهات الرسمية بصفة مستمرة.

ليس من المفاجئ أن تكون الفكرة الليبرالية لحماية المجال الخاص خاضعة الآن لضغط سياسي وثقافي جدي. الأشكال المعاصرة للتشدد – الرقابة العلاجية وسياسات السلوك – مكرسة لمهمة «استبعاد عالم حماية خصوصية الفرد لتسهيل عملية إعادة تعليم المواطنين».[36] التشدد الجديد مشغول بشكل مكثف باستهداف السلوكيات الخاصة، فمن وجهة نظره، يعتبر تنظيم الحياة والكلام والأفكار الفردية من الوظائف الأساسية للحكومة، كما سنرى، فإن السلوك هو أيضاً هدف لمهندسي الخيار غير الرسميين، أو كما وصف بصورة مثالية، رجال الأعمال الأخلاقيين.

## هوامش

1 دوركن (1976).

2 دوركن (1996).

3 دوركن (1996).

4 راز (1988).

5 دوركن (1996).

6 راز (1988).

7 انظر ويست (1965)، «الحرية والتعليم: ورطة جون ستيوارت ميل».

8 فرانك (2004).

9 ورد في فردي (2005أ).

10 لاكوف (2004).

11 ليبمان (1934).

12 كازين (1995).

13 دلجادو (1994).

14 جي (1996).

15 انظر هامياتوت ودينيس (2005).

16 انظر «بعد الفردية: تنشيط العقل الاجتماعي» آر إس إيه جورنال. متوافر على: www.thersa.org/fellowship/journal/archice/winter-update-2008 / features/after-individualism-activiating-the-social-brain (تم الدخول إليه في 17 فبراير 2011).

17 انظر «بعد الفردية»، آر إس إيه جورنال.

18 سنستاين (1985).

19 سنستاين ورد في جي (1996).

20 انظر جي (1996).

21 جي (1996).
22 سنستاين (2003).
23 انظر ثالر وسنستاين (2008).
24 وولف (2009).
25 وولف (2009).
26 ورد في وينتاور (2010).
27 وثيقة مجلس الوزراء هذه متوافرة في: www.instituteforgovernement.org.uk/images/files/MINDSPACE-practical-guide.pdf
28 وولف (2009).
29 جي (1996).
30 ورد في جي (1996).
31 فردي (2005ب)، الفصل 8.
32 ورد في «(الدولة الحاضنة) الوزير يتعرض للانتقاد» ، بي بي سي نيوز، 26 نوفمبر 2004. متوافرة في: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk-news/politics /4044815.stm ( تم الدخول إليه 17 فبراير 2011).
33 قسم الصحة (2005).
34 جي (1996).
35 انظر خطابه عن تحسين التربية، 2 سبتمبر 2005.متوافر في: http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/+/www.number10.gove.uk/page8123 (انظر فيها في 17 فبراير 2011).
36 جي (1996).

# 7

# غرس الهويات المتشددة الإساءة

تُعِدُّ الحساسية الثقافية اليوم الموقفَ الليبرالي من التسامح ومشروعه للحرية أقل أهمية بكثير من منح الاعتراف بالهويات والجماعات. ويعد تسيس الهوية خلال العقود الأربعة الماضية أحد أهم التطورات في الحياة العامة. وهناك العديد من العوامل التي تدفع قدماً بتسيس الهوية، لكن قد يكون العامل الأهم هو الصعوبة التي يجدها المجتمع في إعطاء معنى للخبرة الإنسانية. وبعض المجتمعات المعاصرة أفضل من غيرها في توفير شبكة معانٍ يستطيع الناس من خلالها أن يفهموا العالم من حولهم، ويدركوا شعور المسؤولية والواجب تجاه الآخرين. غير أن المجتمع المعاصر يناضل من ناحية توفير مبادئ محتوى الضمير الذاتي الأخلاقي عن الصواب والخطأ. وكما أُشير في السابق، لدى التردد في إطلاق الأحكام المتعلقة بالقيم نفوذ وتأثير قوي في المؤسسات. تعتمد رموز السلوك المبتكرة حديثاً على مصادر غير معنوية، كعلم النفس والعلاج النفسي لتقوية شرعيتهما.[1]

يعاني مجتمع اليوم من التعامل مع توفير إجابات للسؤال الذي يدور حول من نحن؟ في القدم، كانت إجابة هذا السؤال مقدمة من منظور ثقافة مشتركة، ووجهة نظر مشتركة عن العالم، أو عن الديانة أو الأيديولوجيات السياسية؛ أما الآن فيبدو أن المجتمع لديه إمكانية متقلصة في الإجابة عن أسئلة وجودية جوهرية. أفضى هذا السعي وراء المعنى إلى اهتمام غير مسبوق بمسألة الهوية. وتفاقمت هذه المشكلة من خلال الضعف الشامل لكل من الهويات التقليدية والمؤسسية، التي يواجها الناس بإحساس عدم اليقين حول كيفية تشكيل هويتهم الخاصة بهم. إحدى الإجابات عن هذه الشكوك هي المطالبة المستمرة بتعريف النفس، والأخرى هي الانشغال الدائم بالهوية الثقافية للمرء. وأصبح تسيس الهوية هو الناتج عن محاولة منح الناس شعوراً بأنفسهم واعترافاً جماعياً أوسع.

تستمد الهويات المسيَّسة طاقتها من منح معنى للخبرات والمزايا التي تميز من يكونون أعضاءً لمجموعة معينة. في كثير من الأحيان، يكتسب المعنى من خلال سرد يؤكد أخطاء الماضي وتهديدات الحاضر التي تواجهها المجموعة. استيعاب المظلوميات victim-ization في هويات المجموعة هو عامل متكرر لتسيس الهوية، ويرسل إشارة بالشعور بعدم الأمان والهشاشة. وبينما كانت الهويات في الأوقات الماضية مبنية حول أساطير الإنجازات العظيمة من جانب الأبطال التاريخيين، فإنه من المرجح بشكل أكبر تركيز الهوية المسيسة اليوم على معاناة الماضي والمطالبة بأن يصحح المجتمع أخطاء الماضي من خلال تأكيد هوية الجماعة.

يتناسب صعود سياسات الهوية عكسياً مع الأهمية التي يربطها المجتمع بقيمة الحكم الذاتي للفرد. سياسات الهوية والمطالبة بالإقرار ينفيان بشكل مباشر آليات الحكم الذاتي، ويطالبان بالاعتراف لـ«ما هو» عوضاً عن «ما الذي يحاول أن يكون عليه». يشمل السعي وراء الحكم الذاتي الفردي على الدوام عنصراً من الإبداع الذاتي، بينما تشمل سياسات الإقرار فعل اختيار هوية جاهزة ومعدة مسبقاً. يُعد البعد النشيط والتجريبي من متابعة تقرير المصير متناقضاً مع الالتزام بسياسات الهوية المؤكدة للوعي النسبي للمجموعة المحددة. وتتطلب عملية التأكيد غرساً مستمراً وإقراراً من خلال الممارسات والشعائر المؤسساتية، ويُفسر الفشل في التأكيد كإصابة لهوية الجماعة المعينة.

الانشغال بإصابات الجماعات من أهم خصائص سياسات الهوية. ويشير خطاب المظلومية إلى أن الشعور بالضعف يعزز المطالبة بتأييد الهوية، وأن الطابع الضعيف للهويات القائمة على العاطفة هو الذي يطلق العنان للسعي الدائم للتأكيد.[2] وباعتقادي الشخصي أنه على وجه الدقة بسبب استحالة تحقيق السعي للهوية بصورة كاملة، فإنه إذاً يستقبل تأثير الحساسيات المتشددة. فالهوية غير الآمنة لا تصبو إلى الاعتراف فحسب، بل تواجه أيضاً صعوبة في التعامل مع التحديات لذاتها.

تعادي سياسات الهوية بعمق أي تساؤلات أو انتقادات موجهة إلى طريقة تقديمها للعالم. ادعاءات المجموعة عن من هم، وماضيهم، وفهمهم خبراتهم، كلها معلومات تقدم كعقائد مقدسة

غير قابلة للجدل بتاتاً. مثل هذه الادعاءات تنقل المعنى الضمني الذي مفاده أن من يقدمون على الخوض في أو طرح التساؤلات عن طريقة تصورهم للأحداث يظهرون عدم الاحترام، أو حتى إن كانت هناك انتقادات مقيدة نسبياً فقد تُعدُّ في الأغلب إهانة لثقافة شعب ما. أولئك الذين لهم هويات معينة يدعون تلقائياً سلطتهم الأخلاقية للقيام بإعلانات عن طرق حياتهم وطريقة رؤيتهم العالم. وهم يفترضون ضمناً أنهم يحتكرون المطالبة الأخلاقية لمصلحة حقيقتهم. لذلك تندفع سياسات الهوية بعفوية لاحتضان التشدد تجاه أولئك المشككين بسردهم الثقافي.

يمكن أن تظهر سياسات الهوية من الخارج كصديق للتسامح، وتطالب على الدوام بالتسامح إزاء التنوع والاختلاف. لكن المعنى المقصود بالتسامح هو نزعة عدم إصدار الأحكام. وبمقابل عدم تعريض حقيقتها للانتقاد، فهي على استعداد لتكون غير آبهة بهويات الآخرين وتصوراتهم للواقع. ويبلِغ تعايش التعصب تجاه أولئك المشككين بالهويات المسيسة وعدم الاهتمام بالادعاءات الثقافية للهويات الأخرى نظرية للمعرفة متعددة الثقافات بارزة للغاية في الحياة العامة. وتفترض نظرية المعرفة متعددة الثقافات هذه مسبقاً أن التنوع يتعلق أيضاً بكيفية اكتشاف الحقائق وتركيبها، كما قادت إلى تفسير منهجية تشدد على الوصول إلى الحقائق عبر طرق مختلفة.

يوفر تفسير النسبية المنهجية أو تنوع نظريات المعرفة متعددة الثقافات منطقاً ثقافياً للتعصب تجاه أولئك الذين يشكون أو

يهاجمون الجماعات الثقافية، والدينية، والجنسية، والعنصرية أو جماعات أنماط الحياة. إنه مبني على المبدأ الضيق الأفق القائل إن وحدهم أولئك الذين عاشوا خبرة معينة يستطيعون تفهمها أو التعليق عليها. وعلى سبيل المثال، في الولايات المتحدة، يذهب بعض المثقفين الأمريكيين ذوي الأصول الأفريقية والناشطين في قوة السود إلى القول إنه يحق للسود وحدهم كتابة وتفسير وتقديم التاريخ المتعلق بهم. هذه الاستجابة المفهومة للنزعة العنصرية مبررة في بعض الأوقات على الأساس الزائف القائل إن هناك نظرية معرفية مخصصة للسود أو الأفارقة.

التأكيد على نظرية المعرفة المبنية على أساس الهوية يطرحه دوايت.و. هوفر على النحو الآتي:

«باختصار، المناقشة التي قدمها كتاب كلوروا جونز وإلدريج كليفر بأن السود في العالم يشكلون مجتمعاً أفضل، مجتمعاً رفض العقلانية العقيمة لمجتمع البيض الغربي مفضلين بدلاً منها العاطفة والإبداع... ولدت من هذا الاعتقاد كلمة (روح soul ) أو الروح المحركة والتي كانت نتاجاً لخبرة السود، وتأكيداً على الأخوة وقوة الروابط بين السود».[3]

إن طرح عقلانية فريدة للروح السوداء يضعها خارج الخبرة الثقافية والاجتماعية للآخرين. الـ «الروح السوداء» تشابه الروح الألمانية للرومانسيين في القرن التاسع عشر، غير قابلة للجدل أو الانتقاد. ولا يقدر أحد على فهم ما عرفته وما خاضته حقاً.

منذ صعود سياسات الهوية، قام العديد من الجماعات بأخذ براءات اختراع فيما يتعلق بالروح الخاصة بهم. أصبحت طريقة معرفتهم الفريدة تشكل دعماً يؤيد احتكارهم الفهم لخبرتهم. ومن كل الجماعات، لدى الحركة النسوية الأكاديمية أكثر نظريات المعرفة تفصيلاً. في رد فعلهن لمنظور العالم المتمركز حول الذكور، تقوم المثقفات من عضوات الحركة النسوية غالباً بعرض منظورهن عن عالم يرتكز على الإناث. للعديدات من المؤلفات المؤيدات للحركة، فإن هذا التركيز على الاختلاف يمتد ليشمل قضايا تتعلق بقيم نظريات معرفية جذرية. ومن وجهة النظر الثقافية الحصرية تلك، فإن النساء فقط هن اللواتي يستطعن معرفة بعضهن: وفقاً لإحدى الدراسات عن هذا التطور، فإنه بحلول «نهايات السبعينيات، لم يعد يناقش الإصرار على أن تاريخ النساء لن يكتب بشكل مشروع إلا إن كتب من منظور نسوي؛ وأصبح أمراً محسوماً».[4]

الادعاء بأن لدى الأعضاء من مختلف جماعات الهوية طريقة مميزة في فهم وتطوير المعرفة يقلل من قيمة مكانة الموضوعية. كما أنه يطرح تساؤلات حول إمكانية المناظرة العامة والتواصل العام. إذا لم تملك إحدى الجماعات الحق في التساؤل عن كل الحقائق التي تنتجها جماعة أخرى، يصبح الاحتفاء بالاختلاف دفاعاً عن كبت حرية التعبير والتساؤل. والحرية الوحيدة المسموح بها هنا هي حرية التأكيد وحرية أن نكون غير آبهين لإخفاقات الآخرين. هكذا «حرية» تؤمن سياسات الهوية بضمان أن تكون متعصبة تجاه الكلمات والأفكار التي لا تريد سماعها.

## تصغير الإهانة

لعب إضفاء الطابع المؤسسي على هوية الضحية دوراً كبيراً في تشريع سلطة التعصب الجديد. يدعي مناصرو سياسات الهوية ضرورة قمع الصور والأفكار والكلمات التي تسبب الجرح والإهانة لمشكلي هذه السياسات لحمايتهم من الإصابة النفسية. تحشد الحجج التي استخدمت لتبرير منع الروايات الشيطانية لدعم كبت حرية التعبير. ليس المتعصبون من المسلمين بالجماعة الوحيدة التي تلتزم بالتعبير عن تعصبها بحرق المطبوعات والكتب المهينة لهم: ففي 2006 تعرضت للإساءة جماعة مميزة من طلاب كلية دارتماوث، وهي كلية ليبرالية للآداب في الولايات المتحدة، إثر نشر رسم كاريكاتيري من قبل صحيفة كليتهم والتي فسروها على أنها تقلل من شأن الاغتصاب في اللقاءات العاطفية وكانت ردة فعلهم أن يتجمعوا خارج مكاتب الصحيفة وممارسة الطقس الأقدم في العالم للتعصب، ألا وهو إحراق نسخ من الصحيفة المتضمنة للإساءة علانيةً.[5]

عادة ما تكون الشكوى الصارخة «قد تمت إهانتنا» مقدمة للمطالبة باعتذار أو لنوع من رد الاعتبار القانوني. القبول بالحجة القائلة بضرورة تنظيم الكلمات المسيئة أدى إلى وجود قابلية تجاه تجريم الانتقاد، كما وفرّ دافعاً نفسياً بقدر ما هو مادي، للشعور بالإهانة. عندما يكون الإحساس بالإهانة مفسراً على أنه مطالبة بالإنصاف، من الأرجح أن يستجيب الناس بكلمة «أشعر بالإهانة» في نوعية متزايدة من المواقف التي يتعرضون لها. إن سحر هاتين

الكلمتين كفيل بأن يولد بيئة تشبع فيها الرقابة الذاتية. نتيجة لذلك، بدأ نوع من التعصب الاجتماعي يتجلى في العلاقات غير الرسمية في الحياة اليومية. الضحية الرئيسية في معادلة التنظيم غير الرسمي للكلام هي ازدهار المجال العام، حيث لا تنقل القضايا الخاصة والآمال إلا نادراً إلى لغة الحياة العامة.

لا يشمل الاستقلال الأخلاقي تقرير مصير الذات فحسب، بل يتضمن الاستعداد لاحترام قابلية وإمكانية الآخرين للسلوك المستقل. ويتطلب هذا أن تحظى جميع أطراف المناظرات أو الجدل المختلفة بالحرية للتعبير بأفضل طريقة عن ميولهم واعتقاداتهم. لا يقتصر تواصل الأطراف المختلفة في مثل هذه الحوارات على تبادل مهذب للآراء. بل لأنهم يحملون آراءهم على محمل الجد، على وجه الخصوص، سيتم التعبير عن الآراء بصورة قوية، ولن تكون هناك رقابة ذاتية لحماية مشاعر الآخرين. في خضم هذا التبادل، قد تسبب بعض الأفكار ألماً، ولكنه ثمن بخس يدفع لأجل الحقيقة. وفي الواقع، تعلم التعايش مع الإساءات والكلام المهين قد يساعد الأفراد على صقل مقدرتهم الداخلية المطلوبة للتصرف بوجود استقلالي.

ترتبط فضائل التسامح والاستقلال الأخلاقي بصورة لا تفصم، فالتسامح يساعد على زرع بيئة يستطيع فيها المستقلون أخلاقياً القيام بخيارات مسؤولة، كما يشعرون بالحرية في التعبير عن مشاعرهم. يساند الليبراليون الحق في الاختيار، لأنهم يؤمنون بأنه فقط من خلال القيام بالخيارات يستطيع الناس اكتساب النضج

الذي يحتاجون إليه في الماضي في مشاغلهم الحياتية الخاصة والعامة. كانت هذه هي النقطة الأساسية في مقال كانت المبدع «ما هو التنوير؟» «What is Enlightenment?» حيث يقول: «عدم النضوج هو العجز عن استخدام مفاهيم الشخص الخاصة من دون الإرشاد من جانب الآخرين».[6] لا يمكن أن يتطور النضوج الفردي إلا في حال كان المجتمع متساهلاً بمقدار كافٍ ليسمح للناس بالقيام بخيارات تتماشى مع «مفاهيمهم». وقد تبنى كانت المنظور الذي يقول إن التنوير الإنساني المبني على الانفتاح لعدم اليقين والخبرات الجديدة، يقدم فرصاً غير مسبوقة تسهم في ازدهار الحرية الفردية. فقد واجه جمهوره بما شخصه بشعار التنوير ـ Sapere aude أو «الجرأة على المعرفة» – وتحداهم لاستخدام فهمهم.

لو أن كانت بيننا اليوم، لكان من الممكن أن يدعو القراء أيضاً إلى «الجرأة على الكلام» دون خوف من إلحاق الإساءة. تتطلب الجرأة على المعرفة التزاماً بالجرأة على الحديث والبوح، وهو الأمر الذي كما لاحظنا يسير في الاتجاه المعاكس لبذرة الحساسية الثقافية المعاصرة. وأحد المظاهر الأكثر إزعاجاً للنفور المجتمعي من قيم التنوير هو عجزه عن تأييد المثال الكانتي للنضوج: وكما لاحظنا سابقاً، يُقدم البالغون على أنهم أطفال بالغون بيولوجياً، يفتقرون إلى المرونة في التعامل مع الشدائد أو الضغط العاطفي أو الكلام الجارح. فقد تبدل النموذج التنويري للمواطن المستقل والمسؤول ليحل محله شخص أكثر سلبية وضياعاً يطلب «الدعم»

من الخبراء ومن المؤسسات العامة. وكما أشار نقاشنا عن اعتلال الكلام، لم يبق لنا سوى الانحسار والتراجع إلى حالة الذات غير الناضجة في فترة ما قبل التنوير.

إن تراجع الاستقلالية الفردية جلي في العلاقة مع الخطاب. إن إدراج الكلمات المسيئة والمهينة تحت علم الأمراض أوالباثولوجيا ينقل بياناً واضحاً عن تطبيع حالة الضعف اللغوي. ويشير تشخيص غياب وضعف الوكالة إلى عدم النضوج الأخلاقي في مكانة القاعدة الافتراضية. يظهر هذا الميل بشكل بالغ الوضوح في المجتمعات الأنجلو أمريكية حيث، كما يؤكد أحد المصادر، بدأت لجنة المساواة في فرص العمل في أمريكا خلال الثمانينيات بنهج تجريم الكلام في أماكن العمل، وذهبت إلى القول إن ألفاظاً معينة تشكل تحرشاً جنسياً إن خلقت «بيئة عمل مخيفة أو عدائية أو مسيئة».[7] أصبح اليوم هذا المعيار مقنناً على امتداد العالم الأنجلو أمريكي، ويتم إبلاغ الناس بانتظام أو تحذيرهم أو معاقبتهم في حال استخدامهم ألفاظاً مسيئة لزميل في العمل. لكنه من الجدير بالتذكر أنه مع حلول الثمانينيات، أُطلق على ما يدرج تحت هذه المبادلات المزعجة «سياسات المكتب». وكان من المعترف به على نطاق واسع أنه على الرغم من خلق الخطابات اللئيمة ضمنياً مواقف اجتماعية مؤلمة، فإن مثل هذه الألفاظ لا تشكل ضرراً عنيفاً، كما كان متوقعاً من البالغين امتلاك القدرة على التعامل مع مواقف مزعجة كهذه.

انطلق الاقتناع بأن التعرض للإهانة يشكل نوعاً مؤلماً من الضرر في الثمانينيات كما يذكر راوش:

«في الثمانينيات غدا من الشائع لدى الناشطين والمثقفين أن يشعروا بالإساءة بشكل ملموس. كانوا يشعرون بالإهانة هنا وهناك وأينما حلوا. وبدأ الناس بالمطالبة باعتذار علني عندما يشعرون بالإهانة. وبدأت الجماعات المنظمة برصد الصحف والمجلات وموجات الهواء بحثاً عن تصاريح مسيئة، والمطالبة بسرعة بالاعتذارات والانسحاب عندما تجد سبباً للقيام بشكوى».[8]

وكنتيجة للحملات السياسية، فإن الحماية من التعرض إلى الإهانة اكتسبت وضعية الحق. ووجد خليط قوي من الضعف العاطفي واللغوي تعبيراً قوياً في هوية الضحية. مع وجود النزعة إلى تقديم الضعف كسمة محددة في الشخصية، فلا عجب إن كانت هوية الضحية تتمتع بفاعلية ثقافية هائلة. وتتميز هوية الضحية بأنها سلسة وذاتية وتستطيع التجلي في أي سياق اجتماعي. ولا تقتصر فئة الضحية على أولئك الذين يعانون من الجرم أو أي تصرف ظالم: حدوث أي مصيبة أو مكروه تقريباً يتم إدراجه في وضعية التحول إلى ضحية. وبغض النظر عن نية الشخص المسيء، يكفي أن يشعر المرء بالإهانة ليحرز مكانة هوية الضحية.

مجرد الادعاء أن أحدهم يجد الإساءة في إيماءة، أو لا يشعر بالارتياح حيال طريقة معينة للسلوك، هو أمر كافٍ له لطلب شكل من الحماية، إن لم يطالب بجزاء أو رادع. جرت العادة بتبرير ازدياد استخدام الرقابة في حرم جامعات أمريكا وبريطانيا على أساس أن أحدهم وجد إساءة في مقال الصحيفة أو ملصق في الجامعة. في عام 1989، فُصِل رئيس تحرير الصحيفة الطلابية Roar في

كينجز كوليدج في لندن في أعقاب خمس شكاوى قدمت من الطلاب عن صور وألفاظ مسيئة استخدمت في الصحيفة. تبعاً لأحد المصادر عن رقابة الجامعات «لا يهم أبداً ما تفكر به أغلبية الناس»: إن شعر «شخص واحد بالإهانة من الصور والألفاظ، يعد ذلك كافياً بحد ذاته».[9] إن سرَّعنا مروراً بالسنين لنصل إلى حال العديد من الجامعات عام 2011، يقتضي الأمر إشارة طالب واحد بشعوره بالإساءة تجاه اختلاف حاد في الآراء في حلقة دراسية، لكي يصدر المحاضر اعتذاراً متذللاً.

اعتاد الطلاب أن يتحلوا بأخلاقيات عدم الإساءة الاجتماعية حتى أنهم عندما يصلون إلى الجامعة يكونون قد أصبحوا أقل احتمالاً للقيام بدور البطولة في حرية التعبير من الكثير ممن سبقهم من الأجيال الجامعية. وفي عام 2007، ذكَّر رئيس ميدلبيري كوليدج في فيرمونت، رونالد ليبويتز، طلابه بـ «قيمة الانزعاج» في كلية الفنون الجميلة ودعاهم إلى تقبل حق الأشخاص في طرح آرائهم المتناقضة وألفاظهم غير المقبولة والمسيئة[10] لسوء الحظ ليس هناك العديد من أمثال ليبوويتز، وهناك فائض كبير في مديري الجامعات الذين يعتبرون التسامح مع الكلام البغيض غير مجدٍ ولا يستحق العناء.

يروج لتصغير الإساءة بشكل شاسع في الجامعات. ويُستعمل مصطلح «ثقافة التنمرالأكاديمي» في بعض الأحيان لتوبيخ الممارسات التي يجب أن تكون روتينية في مؤسسة مكرسة للتبادل الحر للآراء ووجهات النظر. أصبحت السخرية والانتقاد وروح

الدعابة تصور على أنها مهينة لأن ما سبق «يقلل من شأن» و«يذل» الزملاء والطلاب، بينما تُهاجم مظاهر المزاج والعواطف – وهي المادة العادية لنزاع ثقافي أو سياسي جدي لجعل الناس يشعرون بعدم الارتياح. حتى إخضاع المشاركين لضغط ثقافي في حلقة دراسية والطلب منهم شرح نقطة معينة قد يلقى الاستنكار كنوع من التنمر الأكاديمي لأنه يهدد ـ كما يزعم ـ ثقة الطالب بنفسه.

كصنف من الاصطلاح البياني، أصبحت مصطلحات مثل «التصرف المسيء» و«اللغة المسيئة» مدرجة في بيانات المهام وضمن القواعد السلوكية لمؤسسات كثيرة. يُعلم الأطفال في المدارس أهمية البعد عن الإساءة للآخرين. إن تجنب الكلام والسلوك المهين اكتسب طابع الإلزام شبه الأخلاقي المستعمل لتنظيم سلوك الناس. ومع أن فوائده الأخلاقية تخضع للعديد من التساؤلات، إلا أن تنظيم حالات الإساءة شجع الرقابة على الذات، والرقابة المؤسسية مما نتج عنه إغلاق أبواب النقاش. «لا تقدر على قول ذلك» هي ردة لازمة شائعة لا تجد شيئاً فشيئاً أي جواب لها، «لِم لا»؟!

تجب ملاحظة أن مصطلح «offensive» «مهين» ليس بالمفهوم المتماسك أخلاقياً. وأن تُهان هو شعور مختلف تماماً عن أن يثير التجديف غضبك أخلاقياً. ويُعبر الغضب الأخلاقي عن استجابة إزاء انتهاك شائع على نطاق واسع، وهو موجه إلى فعل مفسر بأنه لا أخلاقي مرتكب ضد جماعة وقيمها. ولكن الشعور بالإهانة، بالتناقض مع ما سبق، هو استجابة ذاتية تعسفية ذات طابع خاص

تعرض الشخص للأذى من قبل فرد ما. ومن الواضح أن الأفعال المهينة تسبب الإزعاج، والغضب، والبغض. أما أقل وضوحاً فهي العبارات والسلوكيات التي تكون مسيئة في أصلها. ومعايشة الكلمة على أنها إهانة، أمر يعتمد على السياق الذي وصلت فيه، وهو أمر مرتبط بكيفية شعور المتلقي بنفسه لحظتها. قد يعايش البعض الكلمة نفسها على أنها مجاملة بينما يراها آخر كإهانة، كما يستطيع الشخص نفسه تفسير ملاحظة معينة كإهانة في يوم ما وكتعبير رائع في يوم آخر.

إن إحساس المرء بكونه تعرض للإهانة هو أيضاً حساسية يجرى استشعارها عبر الأعراف الثقافية. إن تعرض أحدهم إلى انتقاد معين واستوعبه كأمر مزعج، أو رآه كأمر غير نافع ودون جدوى، أو اتخذه كإساءة، يكون محكوماً بالقواعد السلوكية السائدة. إن نشأ الأطفال على فكرة أن تأييد ثقتهم بأنفسهم تندرج تحت واجبات معلمهم الأساسية، فسوف ينظرون إلى الأسئلة والانتقادات التي تجعلهم منزعجين باعتبارها مسيئة ومهينة وتفتقر إلى الاحترام.

وعلى وجه الدقة بسبب ذاتية وانتشار المصطلح «offensive أو مهين» اكتسب مثل هذه الأهمية البالغة في سياسات الهوية. إن التعرض ذاته لحساسية الإهانة يشير إلى حدوث جروح غير محددة في الماضي تخوّل ادعاء الاعتراف والتأييد. وتسمح نوعيتها المنتشرة بنشرها في أي سياق. وكما يلاحظ بررو، فإنه «حينما تتاح الفرصة لفكرة الإهانة أن تطفو بحرية ومن دون رادع،

فستكون مفتوحة للتأويل عبر الطيف». [11] وبما أنها مسألة تتعلق بالرأي الشخصي مما إذا كان أحدهم قد تعرض للإساءة، فإنه لا توجد هناك طريقة للتشكيك في مثل هذا الادعاء- مما يجعل هذا سلاحاً من السهل شهره في أي مواجهة كلامية.

هناك اختلافات مهمة تبرز في المناظرات العلنية تنحرف عن مسارها في أغلب الأحيان من قبل دعاوى ودعوى أخرى مضادة لها من طرف الجوانب التي تلقت الإساءة الأكبر. أصبح التنافس في إصدار الدعاوى حدثاً روتينياً، مع الخطابات المثيرة للجدل والتي يطرحها أشخاص ذوو أهمية كبيرة يطلقون الصيحات الغاصبة «تعرضنا للإهانة». وعوضاً عن تبادل الحوارات وتنافس الآراء، أصبح الكثير من النقاشات يبدي - في أكثر الأحيان - طرفين يريدان فرض الرقابة على الآخر. فقول أحدهم إنه تعرض للإساءة ما هي إلا طريقة للتملص من المساءلة عن حجته. فالفرد الذي يشعر بالإهانة في غضون المناظرة يعفى من مسؤولية الرد على الانتقاد: من خلال معاملة جدال المنافس بأنه إهانة، يتم تجنب النقاش كما تلجم الآراء بالصمت في بعض الأحيان.

إجماع النخبة ضد الخطابات المسيئة هو مثال للتعصب إزاء الأفكار الانتقادية غير التوافقية وقد عاد إلى حياتنا بغتة. كل شيء بدأً من قضايا المعاناة العالمية إلى زراعة الأعضاء، ومن منع الحمل إلى الطلاق الشرعي كان يعتبر يوماً إهانة لمعايير آداب اللياقة العامة. وفي كل مرة تسبب فيها بعض الأشخاص بالألم، كانت المعاناة تستحق خوض غمارها بالنظر للمكاسب الإنسانية

التي تحققت من خلال هذا الألم. الحق في الشعور بالإهانة هو شرط مسبق على الدوام للدفع بالمناظرة العلنية إلى الأمام. في يومنا هذا، يعتبر هذا الحق غير مقبول لتبني المجتمع منظوراً أكثر ضيقاً لقيمة التسامح.

من الصعب تخيل كيف يمكن للمجتمع أن يكون منفتح الذهن بصدق ومتسامحاً من دون إعطاء الناس حرية توجيه الإهانة. إن محاولة قمع الكلام المسيء في القرن الواحد والعشرين توازي الرقابة على وجهات النظرالمنشقة في القرنين التاسع عشر والعشرين من قبل الحكومات الاستبدادية. وبسبب طابعها التعسفي الذاتي فإن القيود الحالية على الخطاب المسيء قد تظهر كنوع خفيف وغير استثنائي من الرقابة على التعبير. غير أنه، يجب ألا يُستهان بالتهديدات التي يفرضها تجريم الخطاب المسيء. وهذا يشجع مناخاً عدائياً تجاه قيمة التسامح وحرية التعبير، ويسهم مباشرة في الوجود المتزايد للتعصب الاجتماعي في الحياة العامة.

من المهم كبح جماح حرية الإساءة، وكما يذكرنا باروو، «يشعر الناس بالإساءة بسهولة أكبر وفي كثير من الأحيان»، حيث في الواقع: «من واجبنا أيضاً ألا نشعر بالإساءة باستعدادية مفرطة». [12] هناك شيء طفولي فيما يتعلق برفض التعامل مع الإساءة. تعلُّم التعايش من الخبرات المؤلمة في الحياة والمشكلات التي تواجهنا ـ كالتعرض للاستخفاف، والتغاضي والإهمال، الإهانة والألم ـ يعد سمة مهمة من سمات نضوج البالغين. استرعاء الانتباه إلى الشعور بالإساءة يعد طريقة أخرى لقول: «أحتاج إلى تعاطفك»

و«أصلح الأمر!» وبينما يتطلب كل إنسان المشاركة الوجدانية من الآخرين، فإن تعلم حل المشكلات الوجودية يعد خاصية أساسية من خصائص النضوج الأخلاقي، والشعور بالإساءة يكشف غالباً عدم النضوج. يُعد أيضاً «موضع شك أخلاقي» و(ينم عن فعل) «يتخذه شخص شديد الحب والنظر لنفسه، بسبب الطريقة التي يفصح فيها عن هوسه بصورته لذاته».[13] كتب باروو يقول إن «الشعور بالإساءة هو أحد الأفعال التي تخدم النفس بصورة عالية ـ والتي تكون غير محببة وقابلة للاعتراض عليها أكثر بكثير من التسبب في الإساءة في معظم الظروف»[14]

المشكلة الأكثر أهمية في فعل تقبل الشعور بالإساءة هو تأثيرها التآكلي على المناظرة العلنية. وتظهر النتائج المؤذية للنفور من الإساءة جلية في مجال التعليم العالي، حيث تكون الألفاظ والسلوكيات منظمة بشكل منهجي. والجامعات التي كانت في يوم ما قلاعاً لحرية التعبير والفكر، أصبحت في مقدمة المؤسسات التي تمارس تصغير الإساءة. وطبق بعض الأكاديميين إلزامية عدم الإساءة لدرجة أنهم يراقبون بدقة وبشكل ناشط مسار الحوار في مناقشات الحلقات الدراسية. إن الفكرة التي تقول إن التحيز والتعصب هما كلمتان ينبغي تحديهما وهزيمتهما من خلال المناظرة قد أفسحت المجال للعملية البيروقراطية لإسكاتهما خلال الوسائل الإدارية. حرَّضت ثقافة التعصب هذه العديد من الطلاب على اللجوء إلى أداء طفولي لغرس صورة الضحية المُساء إليها والمحاصرة عند مواجهة أدنى إشارة أو دلالة انتقادية كانت أو ساخرة.

ليس هناك أي عيب جذري في التصرف الذي يسبب الشعور بالإساءة، خاصة عندما لا يكون ذلك هو الهدف من فعل التواصل، فيجب ألا يكون السبب في المعرفة الاتصالية والحقيقة تابعاً للحفاظ على مشاعر أولئك الذين قد يستاءون لمجرد التعرض له. ويحدث أحياناً أن يُطرح نقاش محتدم وقهري فيسبب الإحراج والألم، وكمواطنين ملتزمين بالحرية والديمقراطية، علينا واجب متمثل بألا نشعر بالإساءة. والمطالبة بعقاب أو جزاء رسمي يدل في هذه الظروف على التعصب في شكله الفردي المعاصر. وكما يوضح باروو: «عندما يعني (الشعور بالإساءة) معاملة الألم الشخصي على أنه أساس لاستجابة تأديبية، فإنه يتضمن رفض إظهار التسامح، السماح بممارسة الحرية والتصرف بعدل ـ لِمَ يجب السماح لك بقول ما تريد حين تنكر هذا الحق على الآخرين»؟!!

## لغز التعصب الاجتماعي

يمكن أن تتجلى الحساسية الشديدة التي يظهرها المجتمع تجاه الألفاظ المسيئة كإتيكيت مستنير مكرس للحفاظ على محادثة مهذبة ولائقة أدبياً: ففي نهاية المطاف، ما من شيء إيجابي بصورة جذرية في كون الشخص فظاً ووقحاً. أولئك الذين ينصحون الأفراد والمؤسسات بإبداء درجة كبيرة من الحساسية لطريقة استعمال الألفاظ، هم في الأرجح يفسرون أعمالهم على أنها إظهار للتسامح. وكما لاحظنا في السابق، هناك أوجه مهمة للخلط حول معنى عدم التشدد، كما يفسر غالباً على أنه نوع مهذب من نزعة

اللاحكمية. لكنه من الرائع أن مثل هذه الدعوات إلى الحساسية ونزعة اللاحكمية المهذبة تتعايشان مع طابع تعصبي ملموس تجاه من لا يلعبون هذه اللعبة.

تبعاً لإجماع رأي النخبة المعاصر، فإن أولئك الذين لا يحتفلون بالتنوع ونزعة اللاحكمية والإقرار، يعوزهم «الوعي» وحُكم عليهم بعدم استحقاقهم للتسامح. لدى النخب الثقافية اليوم علاقة مترددة مع عدم التشدد، آخذين بالاعتبار أن قيمهم تنويرية ومتسامحة، بينما القيم التي تخص العاديين من الناس ليست كذلك. وبالفعل، حين تفتقر النخب الثقافية إلى مشروع أخلاقي متماسك، تنجح غالباً في تكريس شعور بالسلطة الأخلاقية من خلال المقابلة المواتية بين قيمهم التنويرية مع تحيزات الناس العاديين. وميل الحكومة إلى السعي للتأثير بتصرفات الناس يحفزه جزئياً الاعتقاد بأن قيمها ومنظورها الأسمى يمدها بالنفوذ للتأثير في موقف من هم أدنى أخلاقياً. ومن هذا المنطلق، ينظر إلى السلوك السوقي المبتذل وغير العقلاني على أنه نوع تنويري من التدخل السياسي.

لا تملك النخبة المثقفة من الأنجلو- أمريكيين قدراً كبيراً من الاحترام للإمكانية الأخلاقية للناس العاديين. ومن وقت لآخر يظهر ازدراؤهم تجاه من لا يشاركونهم القيم ذاتها من خلال التدقيق العام. إحدى اللحظات الأكثر بقاء في الذاكرة عام 2008 خلال حملة الانتخابات الأمريكية هي «بيترجايت»، وهو الاسم الذي أطلق على الجدل الذي أثاره خطاب باراك أوباما في حفل جمع التبرعات في مدينة سان فرانسيسكو في السادس من أبريل.

كان أوباما يتكلم عن الصعوبة التي واجهها في تحقيق أكبر نسبة من أصوات الناخبين البيض من الطبقة العاملة في بنسلفانيا في الانتخابات التمهيدية، حينما قال: «(إنه) ليس من المفاجئ أن يشعروا بالمرارة، فهم يتشبثون بالأسلحة والدين أو أنهم ينفرون من الناس المختلفين عنهم، أو أن لديهم مشاعر ضد المهاجرين أو لديهم مشاعر ضد التجارة كطريقة لتفسير مشاعر الإحباط لديهم». بعث تحقير أوباما العفوي والنابع من المعرفة للجماعات التي تقيم في بلدات صغيرة برسالة واضحة عن الصدع الثقافي الذي تعيشه أمريكا اليوم. وأظهر ذلك أيضاً المعايير الازدواجية التي تتسم بها مواقف النخبة من التعصب: ونفور أوباما من أهل البلدات الصغيرة المستائين مقبول، بينما نفورهم من «الناس المختلفين عنهم» ليس كذلك.

بعد سنتين من «بتيرجايت»، جاء دور رئيس الوزراء البريطاني آنذاك، جوردن براون، ليكشف عن نفوره من الناس العاديين. بعد جولة في روشدايل في ربيع عام 2010، رد براون على سؤال عن الهجرة من امرأة تؤيد حزب العمال تبلغ من العمر 65 عاماً، وهي جيليان دافي، عن طريق إحالتها لمساعديه كـ«متعصبة». أكثر شيء يبعث على الدهشة في هذه الواقعة هي طريقة براون الاعتباطية وأسلوبه في الضرب بقلق ومخاوف هذه السيدة المقيمة في روشدايل عرض الحائط، واعتبارها كتعابير عن «التعصب الأعمى»: فمن منظور براون، يُعد السؤال عن الهجرة مؤشراً فورياً للتعصب.

تتمركز رؤية براون على أساس انحياز معمق من النخبة ضد الناس ـ وبالأخص كبار السن ـ الذين ليسوا من ضمن الفئات المحبوبة عالمياً. لم يكن هذا الموقف مختلفاً عن مواقف الأخيار في القرن التاسع عشر، الذين نظروا إلى سكان الحضر المتعاملين معهم على أنهم متوحشون بيض وجب إنقاذهم من أنفسهم. «أبناء الطبقات الدنيا في البلاد المتحضرة، مثل كل الطبقات في البلاد غير المتحضرة، يريدون أيضاً أن يكونوا جزءاً من المشاعر الإيجابية والطيبة والتي نطلق عليها ككل،«منطق الأخلاقية»، كما كتب والتر بيجهوت في عام 1872.[15] وقد تكون اللغة اختلفت، لكن المشاعر التي عبر عنها بيجهوت منذ ما يزيد على قرن من الزمان ليست مختلفة عن الطريقة التي تفكر بها شريحة مهمة من الأوليجارشية الثقافية عن الناس العاديين في يومنا هذا.

وعلى نحو يثير الشعور بالمفارقة، غالباً ما يكون أولئك الذين يتهمون العجائز من النساء بالتعصب هم ذاتهم الذين يبطنون التعصب نفسه والتحيز نفسه الذي عادة ما يكون وثيق الصلة بالتعصب الأعمى. ويفهم التعصب الأعمى بصفة عامة على أنه الدافع الذي يغلي بالكراهية. وعلى الصعيد النظري، يُقرّ المجتمع بأن الكراهية ليست بالإحساس المستنير، وهناك الكثير من الموارد التي يتم توظيفها لتشجيع الأطفال على ألا يكرهوا. ومع ذلك هناك موقف انتقائي جداً تجاه أنواع مختلفة من الكراهية. فهناك بعض من أنماط الناس وأشكال التصرفات التي لا يمكن أن تقع في خانة الكراهية، لكن لا بأس بكره أنماط أخرى من الناس والسلوكيات.

تأمل تعليق جاري يونج الذي نُشر في صحيفة «الجارديان»، تحت عنوان، «أكره المحافظين، وبالفعل، إنها مسألة قبلية».[16] في بادئ الأمر، من الممكن أن تتخيل أن العنوان ساخر وصيغ أصلاً للتأثير الأدبي: بالطبع، يدرك يونج أن كراهيته هي «استجابة باطنية وعاطفية». العديد منا يمر بهذه المشاعر القوية من وقت لآخر، ونسمح لمشاعرنا بالكراهية والتحيز بالتأثير في مواقفنا تجاه الآخرين. لكن الكراهية مختلفة تماماً عن أن تمنح هذه النظرة المدمرة للعقلانية والمنطق. وهذا على وجه الدقة ما يفعله يونج عندما يجادل بأن بغضه للمحافظين ليس بـ «استجابة غير عقلانية»، وإنما ردة فعل معتدلة ومنطقية لما فعله المحافظون وما يمثلونه.

طبقاً لمعجم أكسفورد الإنجليزي، فإن معنى التعصب الأعمى «bigotry» هو «التعلق العنيد أو غير المعقول بالاعتقاد أو الممارسة أو طرف، إلخ.؛ تعصب، تحيز». وتمثل إجازة الكراهية تجاه حزب سياسي رئيس ارتفاعاً ملحوظاً للتعصب الأعمى. على الأقل، فإن يونج مستعد للاعتراف بأن نشر الكراهية وليس الأمل هي التي قادته إلى صناديق الاقتراع. ويتملق آخرون أنفسهم بتفسير تحيزاتهم كرؤية تنويرية وتقدمية، «ضدهم» بأنها سلوك المحالين إلى المعاش.

ترتبط مواقف النخبة المتعصبة بقوة مع تسيس الهوية. ومن الممكن تفسير أنماط حياتهم كهوية مدركة بأنها مختلفة تماماً بالنسبة «لهم». في هذه الحال، يدمج تسيس القيم الثقافية مع نمط حياة معين وينشئ بذلك نزعة تجاه التعصب الاجتماعي. وخلال أسفاري في أرجاء الولايات المتحدة الأمريكية، كثيراً ما قابلت أناساً يدينون

أخلاقياً وبلا تفكير قيم إخوتهم المواطنين الآخرين ومشاعرهم واعتقاداتهم. يبدو فعلياً أن تسيس القيم المرتبطة بنمط حياة المرء هو أحد أكثر السمات المميزة للحياة العامة في الولايات المتحدة. ويأخذ البعض نمط حياتهم بجدية بالغة لدرجة أنهم لا يختلفون مع أصحاب المنظور المختلف عنهم فحسب، بل يعبرون عن احتقارهم الصريح وبغضهم تجاه سلوكياتهم وعاداتهم وقيمهم. وكنت دوماً متنبهاً إلى اللغة العدوانية المستخدمة من قبل أناس كانوا لولا ذلك يظهرون بأنهم أناس ذوو علم وحنكة وحساسية مفرطة، عند سماعي لأناس مرتبطين بما يسمى بالحق الديني يوصفون بـ «السذج» و«البلهاء».

وفقاً لدراسة أجراها بولتشى ودي مايو، فإن «تصورات المتعصبين ضد المسيحية تعد جزءاً من اللغة المعتادة لدى النخب المثقفة»، وليس من غير المألوف على الإطلاق ...أن يوصف البروتستانتيون ومن ضمنهم الأصوليون المسيحيون، في صحف معروفة ومجلات الرأي الرائدة بأنهم «فقراء غير متعلمين ويسهل اقتيادهم»، «عاكفون على الإنجيل» منهمكون في «الهجوم على التسامح والتعددية».[17] وتوفر دراستهما تلك دليلاً قاطعاً على أنه يمكن وجود «أكثر مظاهر الكراهية المتطرفة» تجاه المسيحين المحافظين في دينهم «بين المتعلمين تعليماً عالياً والعلمانيين»[18] ولا شك في أن عداء الأمريكيين ذوي التعليم العالي تجاه الأصوليين المسيحيين تتم عقلنته كردة فعل مستنيرة للتعصب الديني. ولكن على الرغم من تعليمهم العالي، هم يفتقرون إلى الوعي الذاتي لكي يفهموا أنهم ليسوا أقل تعصباً من أعدائهم المتدينين.

تتمثل إحدى السمات الدالة لما يعرف بالحروب الثقافية في الطريقة التي يعمل بها التعصب العلماني باعتباره الصورة المنعكسة في المرآة للتعصب الديني. لكن ما يلفتان النظر هما القوة والحماسة اللتان تأخذان الأفراد المتخذين موقفاً مختلفاً إزاء الحق في الإجهاض وحق التسلح مثلاً، يلقون الاستنكار ويتجردون من إنسانيتهم. كما لو أن الناس يشعرون بأن هويتهم ذاتها، كما يعبرون عنها في نمط حياتهم، توضع موضع التشكك من خلال الخلاف حول الشؤون البيئية أو الهجرة.

يعكس تسيس أنماط الحياة كلاً من سياسات الهوية وتعريض الحياة الخاصة للتدقيق العام. والأسئلة والانتقادات المتعلقة بقيم الشخص غالباً ما يختبرها الفرد كتهديد لنمط حياته؛ وعندما يشعر المرء بأن هويته مهددة، فإن من الصعب أن يرى اختلافات القيم باعتبارها كذلك فحسب. وعندما تمس الاشتباكات الثقافية أمورَ الفردِ الشخصية، يصبح من الصعب الثبات على التسامح، مما يؤدي إلى ظهور مناخ التعصب الاجتماعي.

إن التعصب إزاء أنماط الحياة المسيسة هو مثال جيد لما يطلق عليه البعض التعصب غير القانوني، أو ما يشخصه ميل كـ «استبداد الرأي العام». وكما كتبت ميندوس: «يمكن (للتعصب) أن يزدهر حتى مع غياب القيد القانوني أو كبح الجماح» فهي تصرح بأن: «أحد أكبر أنواع التعصب فتكاً هو الاختلاف الاجتماعي، سواء أكان مدعوماً بجزاء قانوني أم لم يكن». بتعبير آخر، هناك «جبهتان يستطيع التعصب أن يظهر من خلالهما: الجبهة القانونية والجبهة

الاجتماعية». و«تستطيع مواقف المجتمع أن تخدم كإشارة للتعصب بغض النظر عن الوضع القانوني».[19]

يمكن القول إن التعصب الاجتماعي هو الذي يظهر التهديد الأكثر أهمية، لأنه يحرم من الأعراف الحرة للدعم الثقافي والفكري. وكما سنلاحظ في الفصل المقبل، خلقت الشكوك التي تدعم مناخ التعصب الاجتماعي بيئة غير مضيافة لازدهار التسامح.

## هوامش

1 انظر فردي ( 2004 ب).

2 انظر الجزء 7، «الهويات الحساسة»، في فردي (2004 ب).

3 ورد في فردي (1992).

4 نوفيك (1988)، ص. 406.

5 انظر بيريز (2006). انظر الموقع الإلكتروني لـ «مؤسسة حقوق الفرد في التعليم» www.thefire.org ،(FIRE)، ولأمثلة أخرى عن التعدي على الحريات الفردية في الجامعات الأمريكية.

6 انظر كانت (1784).

7 انظر المناقشة في راوش (1993)، ص. 18.

8 راوش (1993)، ص. 18.

9 انظر بريستو (1999).

10 لمصدر عن هذا الخطاب، انظر كريلي (2007).

11 بارو و (2005)، ص. 272.

12 بارو و (2005)، ص. 266.

13 بارو و (2005)، ص. 273.

14 بارووو (2005)، ص. 274.

15 باجوت (1872)، ص. 117.

16 انظر يونج (2010).

17 انظر دراسة مثيرة للاهتمام حول هذا الموضوع من قبل بولش ودي مايو (1999)، ص. 33.

18 بولش ودي مايو (1999)، ص. 33 وص. 54 وص 55.

19 مندوس (1989)، ص. 3.

# 8

# هرطقة القرن الواحد والعشرين

إن ما يدفع الانشغال باستهداف نمط الحياة والسلوك الخاص قدماً هو مناخ فوضوي ملتبس عن القيم الأخلاقية الجوهرية، ويعتمد الخبراء والحكومات على «البحوث» و«الدلائل» لوضع قوانين السلوك «الملائم» والخطاب «الصائب». لذلك يشعرون براحة أكبر عندما يبينون ما هو «الصائب» مقارنة بما هو «الصحيح». لقد تآكل إلى حد كبير تقييم التسامح بفعل نقص الوضوح الأخلاقي الذي يقلل قدرة المجتمع على التعامل بإبداعية في غياب اليقين. ويمنح الضعف النسبي للوضوح الأخلاقي والسلطة للتعصب المعاصر مع الكثير من سماته المميزة، وفي مفارقة لخبرات الماضي، لا يتبنى التعصب المعاصر الغربي شكلاً أخلاقياً بوعي ذاتي.[1] وتميل أنواع الكلام والسلوكيات لأن تكون مشخصة كأمراض يجدر توقيع الحجر الصحي على المصابين بها.

الرقابات العلاجية ليست أقل خطراً من نظيراتها في القرنين التاسع عشر أو العشرين، والتي أسكتت الناس على أساس أنهم متجردون من الأخلاق أو يشكلون تهديداً للأمن القومي. اليوم، يعد الاعتقاد والكلام اللذان يخرجان عن التيار الرئيسي قصوراً ذهنياً، نوعاً من الفيروسات يتطلب تدخلاً علاجياً وتعليماً تصحيحياً. في زمننا المسمى بالزمن العلماني وزمن التكنولوجيا المتقدمة، تُقدم أعمال الهرطقة بالمزيد من التسميات ذات التأثير المحايد أخلاقياً، بشكل أكبر، ويوصف مرتكبو هذه الأعمال بالمعرضين والمنكرين والمشككين والأصوليين وغيرهم من دعاة الكراهية. احتاج بناء الهرطقة تاريخياً لوجود «جهاز سياسي رسمي» والذي بدوره يمكن أن يعطي تعبيراً للأصولية وكان «قادراً على التعرف على المهرطقين وإدارتهم بفعالية».[2] وليس هناك اليوم من أصولية أو مؤسسة سياسية لديها سلطة أخلاقية لا توضع موضع التساؤل، كما أن إدخال البدع يقلل تقليدياً من قيمتها.

إن الحركات والأفراد الذين يسعون إلى تقييد ممارسة التسامح لا يرون أنفسهم متعصبين. ففي مخيلتهم التعصب يرتبط عادة بتصرف جنود العاصفة المرتدين لقمصانهم البنية أو الأصوليين من المتعصبين الدينيين الذين يحرقون الكتب. التعصب في هيئته الكلاسيكية ـ التعصب الديني ـ محاكم التفتيش، الرقابة الاستبدادية والنزعة المكارثية ـ من المستبعد أن يجذب أولئك الذين يدعون إلى حظر الكلام أو التصرفات المهينة. لكن يأتي التعصب في أقنعة مختلفة. في الأوقات المعاصرة، غالباً ما يتكلم

التعصب بلغة الرعاية والاهتمام، ويدعي أنه يحمي الناس من التعرض إلى التأثيرات السلبية، بمن في ذلك هم أنفسهم. وهو يتشكل أيضاً بمناخ من عدم اليقين الأخلاقي والنزعة الدفاعية تجاه من هم مستعدون للتشكيك في إجماع النخبة الهش وبحقائقه غير الآمنة. التشاؤم المتعلق بالقدرة على الخصام مع الأفكار للتقدم بالمفهوم الإنساني ومتابعة الحقيقة التي تشجع الشعور بغياب الأمان تجاه اختبار الآراء ووجهات النظر. تسود هذه الأحاسيس على امتداد المجتمع، والمصادر غير الرسمية للتعصب الاجتماعي ليست أقل أهمية من المراقبين الرسميين.

## مطاردة الهرطقة في القرن الواحد والعشرين

المجتمع المعاصر أكثر ارتياحاً مع القيم في صيغة الجمع من ارتياحه في التعامل مع قيمة واحدة يمكن أن يتبناها الجميع. عوضاً عن الحقيقة، يفضل المجتمع أن يحاضر عن «الحقائق». إن الاحتفاء باللاحكمية والاختلاف يمكن تفسيره بأنه محاولة واعية بذاتها لتجنب إصدار الأحكام الأخلاقية. في معظم القضايا، نحن أحرار في اختيار واعتماد اعتقاداتنا وانتماءاتنا. ويستمر المعلمون في إبلاغ طلاب الجامعة، خاصة طلاب العلوم الاجتماعية والإنسانية. بأنه لا وجود لإجابة صحيحة أو خاطئة. تبحث المجتمعات الغربية عن طريقة لتراقب بها السلوكيات من خلال خطاب تفصيلي بدلاً من رمز أخلاقي صريح. ويتم ذلك باستخدامها مصطلحات كتصرف لائق وغير لائق، الأمر الذي يتجنب مواجهة الأسئلة الوجودية الأصولية.

إن غياب الوضوح الأخلاقي يشجع على خلق مناخ غير متحرر للتصرف المتعصب. وفي عالم يجد فيه الأخلاقيون صعوبة في التفرقة الواضحة بين الصواب والخطأ، من المهم أن يكون هناك فاصل مرئي بين التصرف المقبول وغير المقبول؛ ومن دون قواعد أخلاقية، فإن الإرشاد الأخلاقي له طابع مفروض ومصطنع في غالب الأحيان. يقدم الشر غالباً بطريقة كاريكاتيرية على هيئة قاتل متسلسل أو متعدٍ على الأطفال. وانتزع الهولوكوست خارج السياق التاريخي المأساوي، متحولاً إلى استعارة عامة للشر، ولحق به مؤخراً التلوث البيئي كتجسيد مرئي بحت عن الانعدام الأخلاقي. ومن الأمثلة غير الملتبسة للشر ـ الاعتداء الجنسي على الأطفال، الهولوكوست، التلوث ـ وهي أحداث يتم التركيز عليها باستمرار لسرد أعمال الانتهاك الأخلاقي المحتمل.

يتقبل رجال الأعمال الأخلاقيون حدث الهولوكوست لضمان الشرعية لشركاتهم. كما يصرون على أن أي شخص يضع موضع التساؤل صياغتهم لتلك الأحداث يجب معاملته بالطريقة نفسها التي يعامل بها ناكرو أحداث الهولوكوست. «ألا يستحق المواطنون الأرمن في فرنسا نفس الحماية التي يحظى بها زملاؤهم؟!» يتساءل مؤيد لتجريم إنكار حادثة الإبادة الجماعية للأرمن.[3] خلال العقدين الأخيرين، أصبح الإنكار أكثر السمات التي يمكن تمييزها في هرطقة القرن الواحد والعشرين. وتماماً كما أن تهمة إنكار الهولوكوست التي تخدم كمبرر أخلاقي لسحب الحق في وضع صيغة محددة للأحداث موضع التساؤل، كذلك الحال مع

إنكار الادعاءات التي تطرحها الأسباب الحديثة يفتح الباب للرقابة والتعصب. وفي أعقاب المجموعة السابقة التي كرستها القوانين ضد ناكري الهولوكوست، في أكتوبر 2006 أصدرت الجمعية الوطنية الفرنسية قانوناً يحكم بموجبه بالسجن عاماً ضد أي شخص ينكر حادثة الإبادة الجماعية للأرمن عام 1915.

إن ما سبق يشير إلى سمة دالة على هذه الأزمنة؛ وهي أن قلة من الناس وضعت موضع التساؤل حق الدولة الفرنسية في تقرير شرعية أي تفسير في الماضي يصح وأي تفسير يعد جريمة. غير أن النتيجة المتمثلة في حالة إعطاء السلطة للدولة في امتلاك الحق في أن تملي على الناس ما يجب تصديقه وما تتألف منه الحقيقة التاريخية تقدم في طياتها تهديداً جوهرياً للحرية. إن فكرة عدم التشدد ذاتها تطورت لأن أصحاب البصيرة والنظر البعيد أدركوا أن معنى الحقيقة والدين الحق تعرض للارتياب في صحته ويجب أن يكون موضوعاً للتأمل الفردي. ومن منظور التسامح، فإن الحقائق ـ التاريخية منها أو غيرها ـ تكتشف من قبل المواطنين ذوي الفكر المستقل الذين يستفيدون من بعضهم ويتعلمون خلال مناظراتهم، لا من الحقائق المنصوص عليها في مرسوم صادر من الدولة.

من غير شك، فإن أولئك الذين ينفون الهولوكوست يتقمصون أكثر المشاعر الإنسانية رجعية وانحطاطاً، لكن حظر أفكارهم يعد أكثر خطورة من صدى كلامهم بكثير. بالإضافة إلى ذلك، من خلال الإشارة إلى خوف المجتمع من ادعاءات ناكري المحرقة، فهو يفصح عن عدم شعوره بالأمن إزاء أفكاره ذاته. مع تبني دور

الرقيب، فإن المجتمع يفصح عن مبادئه الديمقراطية، ويخاطر بخسارة السلطة الأخلاقية لتصوره الخاص للأحداث.

إن تحول فعل الإنكار إلى شر فائق وعام يظهر من خلال السهولة التي قفزت بها عملية الوصم من عالم التناقضات التاريخية التي تحيط بأحداث الإبادة الجماعية إلى مجالات أخرى من المناظرة. اكتسب الإنكار وضعية الزندقة التي تستطيع أن تلصق نفسها بأشكال كثيرة من التناقضات والتباينات. يلاحظ أحد معارضي إنكار التغيير المناخي «إن لغة (التغير المناخي)، (الاحتباس الحراري)، (تأثيرات الإنسان) و(التأقلم) هي كلمات تنم عن الإنكار بحد ذاتها والتي اعتدناها من أنواع أخرى من الإساءة لحقوق الإنسان».[4] يبدو أن المتشددين الأخلاقيين أصبحوا غارقين بفعل الإنكار حتى أنهم ليسوا قادرين على معرفة ماذا يعني الاختلاف في الرأي. يكون التضخم البلاغي لعواقب الإنكار من خلال التطلع إلى بناء أيديولوجية محتملة للشر. إن مصطلح «الإنكار» يفترض ضمناً أن مكانة الحقيقة في خطر وأولئك الذين ينكرون عن قصد يرفضون الاعتراف بالحقيقة البديهية. إن تشويه سمعة الإنكار يضمن أن المشاركين فيه سيجردون من الحق في أن يكون لهم صوت.

رفض قبول حكمة متوارثة لا يقدم في العادة كمخالفة، لكن كتصرف إنكاري - ومع وصم الإنكار اتخذت هذه التهمة هيئة الزندقة العلمانية. لذا فالكتاب الذي كتب من قبل مؤلف يشكك في الحكمة السائدة لدى البيئيين ورفضها بالكلمات التالية: «النص يوظف استراتيجية أولئك الذين على سبيل المثال، يجادلون بأن

اليهود لم يترصدهم النازيون للإبادة، وهلم جرا».[5] الإشارة إلى أن هناك استراتيجية مشتركة للإنكار مستخدمة في القضايا الساخنة الثلاث السابقة يفصح عن الخيال التآمري لصيادي الهرطقة.

يمثل وصم الإنكار المقدمة للمطالبة بمراقبته، خذ ـ على سبيل المثال ـ محاولة إسكات أي شخص يثير الشكوك فيما يتعلق بالكارثة الممثلة بالتغير المناخي. وهؤلاء المشككون يوصمون غالباً بأنهم «ناكرو الاحتباس الحراري» ويقارن تصرفهم غالباً بتصرف ناكري المحرقة. يؤيد بعض رجال الأعمال الأخلاقيين سياسة التسامح الصفري تجاه أهدافهم. «لدي صبر محدود للغاية مع أولئك الذين ينكرون مسؤولية الإنسان فيما يتعلق بتلوث الغلاف الجوي العلوي واستنفاذ الأوزون»، كما صرح أحد المتحمسين، قبل أن يعلن أنه «ليس هناك أي فرق فكري بين أولئك الذين يرفضون بحزم قبول الدليل الساحق على تورط الإنسان المتسبب في الاحتباس الحراري من قبل علماء ذوي صيت ذائع وسمعة لا يشك بها، والنازيين الجدد من منكري المحرقة».[6] واللغة التي تستخدم في إدانة المهرطق تجذب السلطة المقدسة التي ينبغي أن توضع موضع المساءلة. تبعاً لهذا النموذج، يخدم «الدليل الساحق» كشيء يعادل الحقيقة الدينية المكشوفة وأولئك يجرؤون على التشكيك بالطائفة الكهنوتية الجديدة ـ «العلماء ذوي السمعة التي لا يشك فيها» ـ هم مذنبون بالتجديف.

مطاردو الهرطقة الذين يتهمون خصومهم «بالإنكار الإيكولوجي» يحذرون أيضاً بأن «وقت المنطق والعقلانية يمضي مسرعاً».[7] يبدو

أن الإنكار الإيكولوجي، أو رفض تبني منظور المدافعين عن البيئة عن للعالم متضمن في الالتزام بقائمة طويلة من «جرائم البيئة» أولئك الذين يدينون الهرطقة الجديدة، لا يستطيعون غالباً مقاومة إغواء السعي لإنهاء النقاش. «هناك مرحلة تبلغها الصحافة يكون فيها السعي لتحقيق التوازن يصبح غير مسؤول»، كما يناقش سكوت بيلي، المراسل في قناة سي بي إس، في تبريره لهذا التوجه الرقابي.[8]

ليس المتشددون ضد الإنكار مهتمين بإسكات منافسيهم فحسب، في التقليد الصحيح لمطاردة المهرطقين، بل يريدون أيضاً تطبيق العقوبات على ناكري الاعتقاد الصحيح. ويطلق على أولئك الذين ينكرون الإجماع الرسمي حول انتشار الإيدز «ناكرو الإيدز». ويناقش أحد مؤيدي قمع الدولة «إن كان ناكرو المحرقة يستحقون المعاقبة، كذلك الحال مع ناكري الإيدز»، قبل أن يضيف أنه «حان الوقت للحكومات الأفريقية أن تجرم إنكار الوباء ومحاكمة من يؤيد حجب المعلومات عن الإيدز أو يقوّض بأي طريقة كانت الجهود المبذولة في محاربة المرض». [9] تبنى المنافسون المتشددون نهجاً مشابهاً تجاه «ناكري التغير المناخي». وكتب أحد الصحافيين الأستراليين يقول: «قبض على ديفيد أرفينج في النمسا لإنكاره الهولوكوست» فلربما «قد تكون هناك قضية تجعل من إنكار التغير المناخي جناية» – لأنها تعد «جريمة ضد الإنسانية، في النهاية». [10] ويعبر ديفيد روبيرتس وهو صحافي في مجلة «جريست Grist»على الإنترنت، عن رغبته في رؤية منكري الاحتباس الحراري يلاحقون قضائياً

تماماً مثلما يلاحق مجرمو الحرب النازيون. مع نبرة النقد اللاذع المميز للمحققين المتشددين، يجادل بأنه «يجب أن تكون هناك محاكمات لجرائم الحرب لهؤلاء الأوغاد» مقترحاً: «نوعاً من محاكمة نورمبرغ المناخية».[11]

تشير الحجج التي يقترحها رجال الأعمال الأخلاقيون إلى أن الإنكار يشكل ما كان الدين التقليدي يصنفه كأفكار مفعمة بالخطيئة وخطيرة. منذ زمن بعيد، أدرك الثيوقراطيون أنه سيتم تعزيز سلطة نظامهم العقيدي إذا شددوا على أن «الرب يعاقب الكفر».[12] كما تجب معاقبة الكافرين بسبب الأثر الشرير لتجديفهم على الآخرين. تبنى مفتشو اليوم هذا المنظور وأصروا على أن القمع فعل دال على المسؤولية في التصرف، حيث يحتاج الناس إلى الحماية من الكفر. يكتب آرثرفيرسلويس في كتابه «محاكم التفتيش الجديدة» «The New Inquisitions» أن مصطلح «الهرطقة» «heresy» مشتق من الكلمة اليونانية hairen والتي تعني: «أن يختار»: «الـ «heretic» (المهرطق)، إذن هو الشخص الذي يختار، لذا فهو شخص يمثل حرية الفرد الفكرية».[13] ما يصل «التفتيش» بنشاطات صيادي الهرطقة اليوم هو هدف قمع «جريمة» التفكير الحر.[14]

## الإنكار واعتلال التجديف

بحسب قاموس أكسفورد الإنجليزي تفيد كلمة «الإنكار deni-al» ضمناً فعل «التأكيد (على أي شيء) بأنه غير صحيح ولا يمكن الدفاع عنه». ولهذا السبب كانت هذه الاستجابة متصلة بصورة

لا تنفك بالفكر الانتقادي عبر الأزمنة. أولئك الناكرون للرواية الرسمية للأحداث واجهوا باستمرار ردات فعل عدائية وهجومية، وتعرضوا في بعض الأحيان إلى القمع البدني.اليوم أصبح «الإنكار» عارياً من ارتباطاته المتطرفة والانتقادية في استعمالاته العامية واليومية، يفسر الإنكار غالباً كاستجابة مدعمة من قبل دوافع مضللة وخسيسة. وطرح الإنكار كفعل خسيس يستمد من استخدامه الخاضع للتحليل النفسي، حيث ينظر إلى فعل الإنكار كقمع لذكريات وخبرات مريرة ومخزية. والرؤية المقدمة من التحليل النفسي حولت إلى توصيف ثقافي لأشكال معينة من السلوك. ومع هيمنة الثقافة العلاجية، فإن إحدى الاستراتيجيات البيانية لإضعاف الثقة بآراء الناس التي تتعارض مع الحكمة المتلقاة هي إخبارهم بأنهم «في حالة إنكار»[15]

تثمن الثقافة المعاصرة الكشف العام للمشاعر. كما تشجع أيضاً الإدراك التلقائي والإقرار بمشاعر الآخرين.[16] تطلب حق الإنكار في ظل هذه الظروف الارتباط بمفهوم الاستجابة السلبية المبنية على المشاعر: وفقاً لأحد المصادر، يمثل الإنكار رفض الاعتراف بـ «الواقع المؤلم والمزعج»[17] أن نكون «في حالة إنكار» هو القطب العكسي للاعتراف بالألم والحقائق الأخرى المقلقة، وفي زمن يفتخر بالاعترافات العامة، فإن تهمة الإنكار تضمر رفضاً أخلاقياً. يمكن العفو عن الأفراد الذين يتعاطون المخدرات أو يسرفون في الشرب طالما أنهم يرتادون منتديات علاجية يلتزمون فيها باثنتي عشرة جلسة ويقرون فيها بأفعالهم.

لكن الأفراد المستمرين والمثابرين في حالة الإنكار ينتهكون التوقعات الثقافية السائدة.

فعل الإنكار ذاته يتمثل بصورة متزايدة كعرض من أعراض نمط الشخصية المخربة والخطرة، أو كمرض يهلك الشخص ويحكم عليه بالتصرف بسلوك هدّام. وهكذا فإن إدمان الكحول هو «مرض الإنكار» و«الإنكارهو دم الحياة للإدمان»، [18] بينما يبلغ أحد المواقع الإلكترونية لمساعدة الذات العالم بأن «مرض الإنكار يقتل قدراً أكبر من الناس سنوياً من أي مرض آخر»، مضيفاً: «ليس القصد أنه يقتل أعداداً أكبر من الناس كل عام؛ بل هو يشوه المزيد من الناس ويصيبهم بالإعاقة وأولئك المقربين منهم أكثر من أي شيء آخر». [19]

المنطق الثقافي الذي يربط الإنكار بحالة فردية مدمرة عملت على تحويله إلى جرم يهدد أولئك الذين يتم إنكار ادعاءاتهم. والإنكار ليس بسمة شخصية سيكولوجية لفرد، لكنه قوة ثقافية تهدد تأثيراتها رفاهية الناس. في مجال الثقافة، اكتسب الإنكار سمات جسدية ووجودية قوية مع ما يبدو أنه عواقب خطرة. إن تجريم الإنكار هو أكثر تطوراً في مناقشة الإبادة الجماعية. وفقاً لجريجوري ستانتون، الرئيس السابق لـ «جينوسايد واتش»، فإن الإنكار يمثل المرحلة الأخيرة لما يطلق عليه «المراحل الثماني للإبادة الجماعية» والـ «المؤشر الأكثر يقينية للمزيد من المذابح والإبادات الجماعية». [20] ومن هذا المنظور، فالإنكار ليس مجرد فعل لفظي، لكنه يعد مندمجاً مع الفعل الجسدي للاستئصال.

وكما مر معنا بالسابق، فإن اعتلال الكلام يعبر ضمنياً عن أن القلق العاطفي الذي يسببه قد يكون مؤلماً، إن لم يكن أكثر إيلاماً من الألم الجسدي. من هذا المنظور، فإن الألم الذي يسببه الإنكار بالأخص يعد نوعاً خبيثاً من خطاب الكراهية، لهذا السبب يمكن تصويره على أنه خطير بشكل فريد. يشخص إيلي ويز إنكارالإبادة الجماعية كـ «القتل المزدوج»، حيث يدعي أيضاً أنه يقتل متعمداً ذكرى الجريمة. الاستراتيجية البلاغية في تحويل الكلمات والاستعارات إلى أسلحة للدمار الشامل يستخدمها أيضاً مثيرو المخاوف من البيئيين. تحشد الثرثرة النفسية عن الأفراد المنكرين الذين لا يمكنهم الإقرار بالحقيقة لشرح لماذا ليست هناك دائماً استجابة من العامة لخطاب عن الرسائل الخضراء التي تنذر بنهاية العالم. يشخص الصحافي الهندي ميهير شاه هذه الاستجابة، باعتبارها «متلازمة الإنكار البيئي».[21] وهناك آخرون يدعون أن «باستطاعتنا أن نتقبل دلائل التغير المناخي بعقلانية، لكن نجد أنه من الصعب جداً تقبل مسؤولية جريمة بهذه الجسامة وبذلك المدى الهائل». ووفقاً لأحد المتظاهرين ويدعى جورج مارشال، في هذا السياق يعد الإنكار فعلاً غير أخلاقي بصورة جوهرية: «في الواقع، الدليل الأكثر قوة لإنكارنا هو الفشل حتى في الإقرار بالبعد الأخلاقي مع الجناة والضحايا القابلين للتحديد».[22]

## استهداف التفكير الحر

لا يركز التعصب الأخلاقي اليوم على هدف أو اثنين من أهداف الشر. يسود نمط منتشر من التعصب المتردد الذي يمكن أن يربط

نفسه حتى بالنزاعات المبتذلة حول مواضيع مرتبطة بأنماط الحياة كتربية الطفل وصحته. وبالرغم من أن النزاعات حول تعدد الثقافات، والسياسات المتعلقة بالجنس والصراعات بين الليبرالية الغربية والإسلام تتصدر العناوين، قضية التعصب ليست أقل شيوعاً في النزاعات المتعلقة بأنه كيف يكمن للمرء أن يعيش حياته. والإدانة المعاصرة لشرب الكحول خلال الحمل، أو استخدام زجاجات الرضاعة للرضع من الأطفال، تتم تغذيتها من قبل الحماسة العقائدية التي تشبه حملة أخلاقية قديمة الطراز. خذ الطاهي الشهير جيمي أوليفر مثلاً، فقد عبر عن بغضه للآباء الذين لا يتبعون نصيحته بهذا التصريح: «أظن أنه آن الأوان للقول إنه إن كنت تعطي أطفالك الصغار زجاجة تلو الأخرى من المشروبات الغازية فإنك وغد أحمق، وأنت شخص حقير». إتهام وشجب الوالدين أخلاقياً لا يبعد إلا خطوة صغيرة عن الدعوة إلى إجبارهما على تبني تعليمات أوليفر عن كيفية إطعام الأولاد وما الذي يستخدم في تغذيتهم.

أنصار العديد من القضايا يقومون بالقفز فكرياً ـ بلا عناء تقريباً ـ من غير الطبيعي إلى السيئ ومن السيئ إلى الشرير. لكن عادة يقوم أصحاب الحملات الأخلاقية بالحفاظ على أكثر كلماتهم البلاغية سماً لتستخدم ضد نقادهم. وكما لاحظنا سابقاً، عُرض هذا الاتجاه بنهج منظم من قبل مطاردي السحرة في القرون الوسطى. وكما في الماضي، فإن أصحاب الحملات الأخلاقية اليوم متعصبون بشكل فريد ضد المشككين، أو أي أحد يجرؤ على التساؤل عن رسالتهم سيلقى غضبهم حتماً. وقد واجه المشككون في القرنين الخامس

عشر والسادس عشر أيضاً التعذيب والموت. وخلال زمن مطاردي السحرة، فإن أي أحد يشكك في وجود القوى الشيطانية كان يتهم بأنه شريك للشيطان. وكانت قوة عقلية محاكم التفتيش وتأثيرها من الضخامة بحيث إن قلة محدودة هي التي كانت على استعداد للتشكيك بوجود السحر. وكما تشير إحدى الدراسات المنشورة حديثاً، فإن «التهديد بإعدام أي شخص يعترض على تنفيذ حكم الإعدام على السحرة» له تأثير قمع «أي نوع من المناقشة او الاعتراض على ملاحقة السحرة لقرون من الزمن».[23]

في عشرينيات القرن العشرين، سعى أحد دارسي الشياطين إلى ربط نزعة الشك تجاه قوى النفاذ الشيطاني للسحر بأجندة خفية مظلمة. وبقدر ما يتعلق الأمر به:

«لا تزال هناك فئات من الحقائق الثابتة المؤكدة التي لا يمكن تجاهلها، باستثناء الحاجة إلى التحيز من جانب العقلانيين، ولا يمكن تبريره، باستثناء أننا ندرك أنه كان هناك ولايزال أفراد مكرسون لخدمة الشر، يطمعون بهذه المشاعر والخبرات ويرونها كمكافآت يجلبها الشر».[24] من هذا المنظور، لم يكن الشك الأصيل هو ما شجع تصرف أولئك الذين أصروا على التعبير عن نزعة الشك حول السحر. المشكك كشخص كرس نفسه للشر يشكل شخصية مهمة في منظور المحقق عن العالم. في أواخر القرن العشرين، استمر مطاردو السحرة على هذا التقليد كما أنهم استهدفوا أيضاً المشككين. خلال اندلاع ذعر الشعائر الشيطانية في بريطانيا في ثمانينيات القرن العشرين، ادعى نشطاء متحمسون

أن مرضاً «خطيراً غادراً» كان يجتاح البلاد ـ الشك في وجود اعتداء طقوسي. وفقاً لمصدر من هذا النوع «تأخذ هذه العدوى الشكل المريح للتحقيق الشكوكي والعقلاني، ورسالتها مربكة أيضاً: «وهي مصممة لتحمي الحياة العائلية البريئة» ضد الأسطورة الحضرية الجديدة عن الاعتداء الشيطاني على الأطفال».[25]

انتقص القائمون بالحملات ضد الاعتداء الشيطاني من قدر المشككين بالإصرار على أنه ربما كان أسوأ شيء قد يحصل لضحية التعدي في الشعائر السادية ألا يصدقه أحد. وسعى باتريك كايسمنت إلى إشعار المتشككين بالذنب على النحو التالي:

«من الممكن أن تكون هناك بعض المصادر التي اشتهرت أنها من الاعتداء «الشيطاني» لكنها تضليلية، ومن الممكن فعلاً أن يكون الرواة مصابين بالذهان في بعض الحالات. ولكن يجب علينا أن نستمر في مواجهة الحقيقة المرة، وهي إن كان بعض هذه المصادر صحيحاً ـ إن لم يكن لدينا الشجاعة لرؤية الحقيقة التي قد تكمن فيها ـ فقد نسمح لهذه الممارسات بالاستمرار تحت حجاب سري، مدعمة برفض شامل تقريباً لتصديق بامكانية وجود ممارسات كهذه».[26]

من هذا المنظور، فإن أولئك الذين يرفضون تصديق اتهامات الاعتداءات الشيطانية هم أنفسهم متواطئون في جعل الآخرين ضحية. فالإنكار نفسه يتحور إلى اعتداء خبيث وحاقد.

ليس المندرجون في الحملات الأخلاقية ممن يهتمون بتشجيع المناظرات والنقاش؛ وإنما هم معنيون بوضع حد لها. كما لاحظنا

مسبقاً، إحدى عواقب هذا الميل كانت تحويل النقاش حول التغيير المناخي إلى حملة أخلاقية ضد «المنكرين» والمشككين. أي شخص يشكك في الإجماع السائد يواجه التوبيخ والاستهجان لتقويض الجهد المبذول لحل القضية. قيل إن هؤلاء الناس لا يستحقون الوصول إلى الجمهور لأن لديهم أجندة خفية ويخدمون أهدافاً شنيعة. والعديد من المؤمنين ذوي القصد الحسن يصرون في قضيتهم على أنه لا ينبغي أن تنطبق مسألة التوازن الصحافي مع عدم وجود مساواة للمكانة الأخلاقية للحوارات. طبقاً لإحدى الحجج، وبما أن المشككين هم «في الأغلب أعضاء لمراكز بحوث مستقلة تمولها غالباً شركات لديها مصالح راسخة، وتنشر تقاريرها من دون مراجعة أطراف خارجية» لذلك يستطيع الإعلام أن يتجاهل أصواتهم.[27] ويشخص ناشط آخر حملة إسكات المشككين في الأمور المناخية بأنها واجب أخلاقي، مشيراً إلى أنه «إن استطاع المزيد من المعلقين الإعلاميين اليوم أن يستجمعوا شجاعتهم للمساهمة في الدفاع عن كوكبنا، حتى لو كان ذلك ضد المصالح الشخصية القوية التي تستمر في الانتفاع من خرابه، فإنه يمكن تجنب الهولوكوست المقبل للاحتباس الحراري من دون مثل هذا الصراع العميق والمرير».[28] هكذا يطرح التعصب كشرط مسبوق لإنقاذ الكوكب.

لطالما عرف المتشدد نفسه بأنه ضد الشر، ووجه نفسه عكس مسار المقدم على الأفعال الشنيعة. في المجتمع المعاصر، من يتبنون هذا السلوك المخزي هم الأفراد الذين يقفون في وجه من يشنون الحملات

الأخلاقية. لذلك عادة ما يواجه المشككون في القرن الواحد والعشرين نوع الاستهجان الذي واجهه من قبلهم أجدادهم المثقفون في أوائل العصور الحديثة. لحسن الحظ فإنهم لا يذوقون عذاب الحرق على حربة. لكن أحد المدافعين عن حق التشكك أنذر:

«لا تكن مخدوعاً بالحقيقة التي تفيد بأن هناك بالكاد من يقتل اليوم من جراء المشاركة في هرطقة علمية. فليس لذلك أي علاقة بالعلم. بل له علاقة بالنوعية العامة لحضارتنا. المهرطقون في العلم لا يزالون يعانون من أسوأ وأقسى العقوبات التي تفرضها هذه الحضارة المتسامحة نسبياً» (29)

الهجمات المعاصرة على نزعة التشكك ليست فعلاً قوامه للتجاوز البلاغي. كما أنها ليست بعاقبة مباشرة للنزاعات الساخنة. يوفر التشدد إزاء غياب اليقين تأييداً ثقافياً لوصم أولئك الذين يشككون في الإجماع. كل المجتمعات تتعرض لأعمال التشدد، لكن البيئة السائدة لغياب اليقين الأخلاقي تشجع الرقابة على الفكر الحر. لقد تغير العالم، مع ذلك، في بعض جوانب القرن الواحد والعشرين، أصبح المشككون معادلين أخلاقياً لمهرطقي القرن السادس عشر.

## وصم نزعة التشكك

في ربيع عام 2010 ، بث الموقع الإلكتروني الرسمي لجرين بيس Green peace مدونة كتبها جين هاشمي، وهو مدير الاتصالات في الفرع التابع لها في الهند. أشار هاشمي بإصبع

الاتهام إلى المشككين الذين يغذون «مناقشات زائفة حول حلول زائفة» وانتهى إلى تهديد ليس باللبق فعلاً: «نعرف من أنتم، نعرف مكان إقامتكم، نعلم أين تعملون، وهناك الكثير منا والقليل منكم». أهلا بكم في عالم يكون فيه مصطلح «المشكك» قد اكتسب المعنى المرتبط تقليدياً بهرطقة العصور المظلمة.

خوفاً من رد فعل عنيف تجاه عبارة قد يفسرها الكثير من القراء باعتبارها تحريضاً على العنف، سحبت «جرين بيس» المدونة من موقعها. كما بررت بدفاعية فعلها المبني على الرقابة الذاتية على أساس أنه من «السهل إساءة فهم تفسير» البيان. بيد أنه أصبح استعمال جمل مشحونة للغاية ذات بلاغة معتدلة السمة المميزة ضد الحملة الحالية ضد نزعة التشكك. ليس عند القائمين بالحملات المتشددة أي روادع فيما يتعلق باتهام المشككين في التغيير المناخي بطرح حجج تحمل شبهاً كبيراً مخيفاً لبيانات كتبت من قبل مناصري العبودية الرجعيين في القرن التاسع عشر.

إنه من المدهش حقاً أنه في زمن تدعي أنها تدعم السعي للمعرفة، والحرية والتعبير والبحث العلمي، يبقى فيها المصطلح «مشكك» متضمناً دلالة على السلوك الفاسد وغير الأخلاقي. لكن ممارسة وصم نزعة التشكك لا تقتصر على أقلية صغيرة لمؤمنين حقيقيين بعقيدتهم. الآن من الشائع جداً أن يدين العلماء وصناع السياسات والنشطاء كل من لا يتشارك معهم بمعتقداتهم فينظرون إليهم كمشككين يتسمون بالخسة والوضاعة. معلم مساعدة الذات ديباك شوبرا يكتب عن «مخاطر نزعة التشكك». وينذر جون هيوتون،

الرئيس الأسبق لمكتب «مت» في بريطانيا من «المزاج الخطر لنزعة التشكك». ويستنكر الاقتصادي جيفري ساكس المشككين المناخيين باعتبارهم «منتقدين قدامى للضوابط على التبغ والمطر الحمضي قد أعيد تدويرهم». وعادة ما يوصف المشككون بالتغير المناخي بأنهم غير صادقين، حاقدون، طماعون وفاسدون. «ونزعة التشكك البيئية هي سلاح حاد يلوح به المدافعون اليائسون والمهتمون بذاتهم لإدامة نهج قديم يتنبأ بدمار الأرض ومجتمعاتها». كما كتب الأكاديمي النيوزلندي ويليام هيبويل.[30] ويبدو أن نزعة الشك تؤدي إلى الحرب: في نوفمبر من عام 2010 ذهب رئيس مجلس الاتحاد الأوروبي، هيرمان فان رومبوي إلى أن «نزعة الشك الأوروبية تؤدي إلى الحرب» وأنهى خطابه مع صيحة هتافية ، «علينا أن نواجه ونقاتل نزعة الشك الأوروبية الجديدة».[31]

اكتسبت نزعة الشك اسماً سيئاً لأن أي مؤشر تردد أو تساؤل أو ريبة أو حتى لامبالاة يفسر، بالنسبة إلى المؤمن المتشدد، بأنه كفر ويمثل تهديداً. في القرون السابقة كانوا يفهمون الكفر على أنه مرادف الإلحاد وكان ينظر للمشككين كمنبوذين أخلاقياً. ارتبط مدى واسع من المواقف: الإنكار، الكفر، والتساؤل، غالباً بالفاسدين أخلاقياً، ولهذا كان مصطلح «المشكك» له غالباً دلالة ازدراء مشحونة للغاية.

في الواقع، كان التشكيك في الحكمة المتوارثة يعتبر الهرطقة الحقيقية من قبل القائمين بالحملات الأخلاقية الذين استهدفوا نزعة الشك. وفي أوائل العصر الحديث، كانت هذه النزعة تعامل

خصوصاً وباستمرار كنوع خطير جداً من الهرطقة ضد المسيحية. كان كتاب توماس إدواردز «الشر المهلك Gangraena» أحد أكثر الأعمال تأثيراً في «علم الهرطقة heresiography» في القرن السابع عشر ونشر هذا العمل في عام 1646، وفيه حذر مؤلفه: «أولاً انظر في نزعة الشك في العقائد وفي رخاوة الحياة، وبعد ذلك، في الإلحاد بأسره!» [32] وكتب جورج هايكس في عمله «رسالتان عن الكهنوت المسيحي» Two Treatises on the Christian Priest-hood) 1707) ينتقد بشدة المهرطق الذي يستمتع «بعقله الملحد، أو عقله المؤمن أو عقله المشكك أو عقله الشيطاني».[33]

كانت فكرة طرح نزعة الشك كنذير لانتشار الفسوق الخلقي يروج لها غالباً من قبل المفكرين المسيحيين في القرن التاسع عشر، والذين شعروا بأنهم محاصرون مع انتشار الثقافة العلمانية. «النوع الغامض من نزعة الشك أو شعور (اللاأدري) هو واحد من أكثر الأمراض الروحية شيوعاً في هذا الجيل» حسبما كتب جون ريل، الأسقف الأنجليكاني لليفربول عام 1884.[34] في هذه الهيئة الفيكتورية، فإن استعارة التلوث الأخلاقي من خلال السم والمرض كانت تستعمل غالباً لتشخص تهديد نزعة الشك: النذير المبكر لاعتلال الكلام الذي نشهده اليوم. وحذر المؤلف المسيحي روبرت بايكرجريدلستون في عام 1865 ،«عند سماعك حجج أحد المشككين، فإنك تتنفس هواءً ساماً».[35]

كان ذلك في عصر جلبت فيه الشكوك قلقاً واسع النطاق حول المستقبل. وصف جون ستيوارت في كتاب ميل «في الحرية» «On

Liberty» بريطانيا في العصر الفيكتوري بأنها في «عصر محرر من الإيمان لكن نزعة الشك تثير الرعب فيه».

في نهاية القرن التاسع عشر، فشلت الحملة الأخلاقية ضد نزعة الشك في السيطرة على خيال عامة الناس بسبب خلق الثورة العلمية والتكنولوجية لأوضاع كانت مضيافة للفكر الشكوكي بطريقة غير عادية. عالم البيولوجيا الإنجليزي، المنتمي إلى القرن التاسع عشر، توماس هنري هوكسلي الذي صاغ مصطلح «اللاأدري أو المحايد دينياً» يجادل أن الـ «محسن للمعرفة الطبيعية يستحيل أن يرفض تماماً الاعتراف بسلطة كهذه» وأضاف أنه «بالنسبة إليه، فإن نزعة الشك هي من أسمى الواجبات؛ والإيمان الأعمى هو الخطيئة التي لا تغتفر». يصف الفيلسوف والمعلم الأمريكي جون ديوي نزعة الشك بأنها «أول خطوة على طريق الفلسفة». ورسمياً، ليست مجتمعات الغرب في القرن الواحد والعشرين أقل التزاماً بالعلم من بريطانيا هوكسلي الفيكتورية. لسوء الحظ، فإن بيئة التعصب تجاه الأفكار المنشقة تعني أن قيمة نزعة الشك أقل بكثير منها في عصر هوكسلي. ومع ذلك، فإن معيار نزعة الشك كان دائماً عنصراً مكوناً للفكر المتسامح.

## ما هي نزعة الشك؟

على الرغم من أن هناك أنواعاً عدة من نزعة الشك، إلا أنها كاتجاه فلسفي شكلت تحدياً للنزعة الإنسانية لاعتناق عقيدة ما. بالنسبة للإغريق القدامى، لم تكن نزعة الشك تدور حول إنكار أو

عدم تصديق افتراض معين. والمشكك الذكي نادراً ما يدعي معرفة أن اعتقاداً معيناً خاطئ، ولذلك لا يقدر أن ينصح بالكفر. وهكذا فإن نزعة الشك تعني التساؤل. وكانت تعتبر محفزة من قبل نطاق معقد من الدوافع، ولكن ترتكز على الإيمان بأن الحقيقة صعبة الاكتشاف. عندما فسر سقراط أنه أكثر الرجال حكمة في أثينا لأنه يعرف أنه جاهل، أشار إلى الحاجة إلى فهم أن جهل المرء هو نقطة المغادرة والمضي في بحث عميق صارم عن الحقيقة. وكانت هذه أيضاً طريقته في الدعوة إلى التسامح بأن لكل شخص حقه في إيجاد طريقه الخاص إلى الحقيقة.

الموقف الفاصل للمشكك هو تعليق الحكم. فالمشكك هو شخص لم يقرر بعد، أو ليس في موضع لاتخاذ القرار. وفعل تعليق الحكم لا يعني بالضرورة الالتزام بعدم إصدار الأحكام؛ وهو يمكن أن يعني تأجيل إصدار الحكم في حين أن المشكك يستمر في البحث والتساؤل في المشكلة. وخلافاً للشك، الذي يتضمن حكماً سلبياً، فإن نزعة الشك تقدم نوعاً من الحكم المسبق. وهي تخالف العقيدة وموقف اليقين الذي لا يوضع موضع التساؤل. بالطبع، في بعض الحالات، تعليق الحكم قد يمثل فعلاً مراوغاً، لكنه قد يكون بداية للالتزام بالاكتشاف بعمق في متابعة الوضوح والحقيقة. هذا مهم لتطور العلم وأساسي لازدهار ديمقراطية الحياة العامة. لا يكون هناك حرية فكرية من دون الحق في أن يكون الشخص متشككاً. لهذا السبب فإن الشيطنة الحالية للمشكك لا تعكس بالضرورة ميلاً تجاه التجاوز الجدلي. لكنه هجوم على البحث الإنساني، وتهديد لتكامل العلم.

خلافاً للسلطة الدينية، يدعو العلم ضمنياً إلى التساؤل والانتقاد. وهو لا يؤمن نظاماً اعتقادياً: كما ذكر ذات مرة توماس هنري هكسلي، «المحسن للمعرفة الطبيعية يرفض تماماً الاعتراف بالسلطة باعتبارها كذلك» وأضاف أنه: «بالنسبة إليه، فإن نزعة الشك هي أسمى الواجبات؛ الإيمان الأعمى والخطيئة التي لا تغتفر» ولهذا أسست الجمعية الملكية وهي مركز بريطاني علمي مرموق، على شعار Nullius in verba ، «ليس على كلام أحد». الرسالة الضمنية لهذه الإفادة واضحة جداً: يجب أن تعتمد المعرفة حول العالم المادي على الأدلة وعلى إعادة تقييمها المستمرة.

اليوم غالباً ما تُنتهك الروح النقدية التي تتجسد في الشعار «ليس على كلام أحد» من قبل الميل إلى المطالبة بالخضوع لسلطة العلم. وروح التعصب أسهمت في تسيس العلم، وكثيراً ما تُصوّر المعلومة العلمية كعقيدة. بناء على ذلك، تُقدم الادعاءات والتحذيرات المبنية على العلم كأنها حقائق لا ينبغي أن تكون موضع تساؤل. الميل لتفسير الادعاءات العلمية أخلاقياً يسعى لنفي ظهور الانتقاد والادعاءات المضادة. وكمثال على ذلك، قال آل جور إن الدليل العلمي يعرض حقائق علمية «غير ملائمة » ومثل هذا الطرح للعلم لديه الكثير من القواسم المشتركة مع فن العرافة أكثر من التجريب، حيث يقدم العلم على أنه يتمتع بجودة ثابتة، وبالتالي غير قابلة للجدل. صرح سير ديفيد ريد، نائب الرئيس السابق للجمعية الملكية البريطانية بأنه «تشير العلوم إلى حاجتنا ككل – أمم وشركات وأعمال وأفراد ـ إلى عمل

ما نستطيعه في أسرع وقت ممكن لتجنب أسوأ عواقب التغيير المناخي».[36] بخلاف «علوم science » المصطلح الجديد «العلوم The sciences» – هو تصنيف في غاية التسيس والأخلاقية. يطالب أولئك الذين يدعون امتلاك سلطة العلوم The sciences بخضوع صامت يخلو من التساؤل عن صحتها، الخضوع نفسه الذي أصر عليه مطاردو السحرة قبل قرون.

أثرت النزعة تجاه التهليل للمطلقات العلمية حتى على مؤسسة مراجعة النظراء. ومراجعة النظراء هو نظام يقوم باخضاع الأعمال العلمية والبحثية إلى تدقيق من قبل خبراء آخرين في هذا المجال. الهدف المثالي من ذلك هو تأكيد أن البحوث لا يوافق عليها أو تُنشر إلا عندما تتوافر فيها شروط معاييرالدقة العلمية وتكون نتائجها سليمة. وفي أحسن حالاتها، تضمن مراجعة النظراء أن العلم النزيه هو الذي يشكل خلفية النقاش والمناظرة العامية. عندما تُؤسس سلطة العلم من خلال مراجعة النظراء، فإنها تساعد بذلك على تسوية النزاعات وتقدم للنقاش العام أحدث المكتشفات والأبحاث.

بيد أنه، في السنوات الأخيرة، تحولت مراجعة النظراء إلى أداة للتعصب. فيزداد استخدامها كنوع غير مفند ولا نزاع فيه للسلطة لحسم ما هي في الحقيقة نزاعات سياسية. بناء على ذلك، فإن نتائج مراجعة النظراء لا تقدم كبيان عن جودة البحث أو مكانة الاكتشافات العلمية. وإنما كأساس لسياسات ترتقي بعيداً وتؤثر في كل شيء، بدءاً من آليات الاقتصاد العالمي ووصولاً إلى نمط

حياة الفرد. وحقيقة أن يتم مراجعة شيء من قبل النظراء، غالباً ما تستخدم للإشارة إلى أن ادعاء ما هو قانوني أو مقدس. ومن هذا المنظور، فإن الأصوات التي تفتقد سلطة مراجعة النظراء هي غير قانونية وتستحق السخرية، بينما توفر مراجعة النظراء تفويضاً لأن يُصغى إلى هذه الادعاءات العلمية.

يصور الصحافي الإنجليزي جورج مونبيوت مراجعة النظراء كنظير لكتاب مقدس. وعندما كان يتباهى بلقاء مع خصم وضعه في نقاش حول الكاميرات السريعة ، كتب: «لقد قبلته وطرحته أرضاً بسؤال بسيط» ، هو على نحو متوقع: «هل نشر تحليلاته في مجلة تمت مراجعتها من قبل نظراء؟»[37] وسعى آندرو ديسلر، وهو باحث في التغيير المناخي، أيضاً إلى الانتصار على منافسه الذي كتب فيما يبدو «مقالاً إنكارياً» في صحيفة «وال ستريت جورنال»، عن طريق إنكار قيمة مقال الرأي على أساس أن الصحيفة لا تعرض مادتها على مراجعة النظراء. وبما أن «المكان الوحيد» الذي يستطيع فيه هذا «المنكر» أن يكتب آراءه هو في الأماكن «التي ليس فيها مراجعة النظراء مثل الاجتماعات والبيانات الصحافية»، فهو يستحق فقط الازدراء المفعم بالاحتقار.

في عام 2010 ، أصبح كتاب كيت بيكيت وريتشارد ويلكنسن «مستوى الروح» «The Spirit Level » الذي يدعي أن المجتمعات المتساوية تتعايش بصورة أفضل من المجتمعات غير المتساوية، موضوع جدال محتدم. ونشر العديد من معارضي أطروحة الكتاب انتقاداتهم في الصحافة. بعض الانتقادات كانت

لائمة من قبل أفراد لديهم مصالحهم الخاصة، بينما آخرون حاولوا أن يعترضوا البراهين التي استخدمها المؤلفان وفقاً لتصورهم الخاص للأحداث. لكن ما كان رائعاً هو ردة فعل بيكيت وويلكنسن. حيث ذهبا إلى القول إن معظم الانتقاد الذي وجه إليهما احتوى «على ادعاءات لا أساس لها تخدم أغراضاً سياسية»، «يجب أن تأخذ (كل) المناظرات المستقبلية مكاناً في مطبوعات تراجع من قبل النظراء». وبتلويحة يد، أعلن كل من بيكيت وويلكنسن بأن الانتقادات غير الخاضعة إلى المراجعة من النظراء يمكن أن تسكت ويتم تجاهلها. وفي هذه الحالة تستخدم المراجعة من جانب النظراء كشكل من أشكال الرقابة الفكرية، ومحاولة لردع شريحة كبيرة من الرأي العام من الإدلاء بآرائهم. في واقع الأمر، إن هذا التقديس لمراجعة النظراء يمثل فسادها: وبدلاً من العمل كشكل من أشكال مراقبة الجودة، يتم تحويلها إلى أمر بإنهاء المناقشة.

عندما يكرس الأكاديميون الكثير من الطاقة لمهمة إسكات الأفكار المنافسة، يصبح من الواضح أن التعصب أصبح سمة من سمات الحياة الفكرية. ولا يوجد ملاذ آمن ليزدهر فيه التسامح. ما ينقص هو التزام حقيقي بقيمة الحرية التي ساعدت فكرة التسامح في الحصول على المعنى وعلى التأثير. إن الفوز بالدعم الفكري والأخلاقي من أجل التسامح الحقيقي يمثل تحدياً مهماً لأولئك الملتزمين بالدفاع عن الحريات التي تحققت خلال نضالات القرون الماضية.

## هوامش

1 هذه مفارقة صارخة لقواعد التشدد التي أبلغها رجال الأعمال المسلمون الأخلاقيون. انظر شجب «الثقافة الغربية المتحررة» والتناقض مع «نقاوة الحجاب الإسلامي»، انظر إنكأ وفسكولارز (2002).

2 بيرلينربلاو (2001).

3 أتاميان (2006).

4 مارشال (2001).

5 بيم وهارفي (2001).

6 انظر بولارد (2004).

7 أور (2005).

8 ورد في اندرسون وجاينر (2006).

9 انظر سميث (2006).

10 كينجستون (2005).

11 روبيرتس (2006).

12 حول هذه النقطة انظر وينبيرغ (2007).

13 فيرسلويس (2006).

14 فيرسلويس (2006).

15 انظر فردي (2004 ب).

16 فردي (2004أ).

17 كوتي (2005).

18 «الإدمان على الكحول: أمراض الإنكار». متوافر في: http://www.olsoncenter.com/hom/index.php?option=com_content&task=view&id=131&Itemid=31 (تم الدخول إليه في 8 أبريل 2011).

19 ماكرايت «المرض الأكثر فتكاً على الإطلاق: الإنكار». متوفر على: http://

home.hiwaay.net/~garson/05denial.html (تم الدخول إليه 18 فبراير 2011).

20 ستانتون (1998).

21 شاه (2006).

22 مارشال (2001).

23 انظر كورد (2008).

24 سمرز (1969).

25 داوسن (1990).

26 كايسمنت (1994).

27 وولف (2007).

28 ليناس (2007).

29 فييرابند (1975).

30 انظر هيبويل (دون تاريخ النشر).

31 انظر واترفيلد (2010).

32 إدواردز (1646).

33 هيكس (1707).

34 انظر رايل (1900).

35 جريدلستون (1865).

36 «(نزعة التشكك) إزاء الادعاءات المناخية»، بي بي سي نيوز، 3 يوليو 2007. متوافر على: http://news.bbc.co.uk/1/hi/6263690.stm (تم الدخول إليه 18 فبراير 2011).

37 مونبيوت (2007).

# 9

# خاتمة

## لماذا يعد التسامح مهماً؟

الاتجاهات المختلفة المبينة حتى الآن، النفور من المخاطرة في إدارة عدم اليقين، وبروز الخيال العلاجي، وتحجر الهوية، وتناقص الذاتية، وتوسع معنى الضرر، واعتلال اللغة ـ يعزز أحدها الآخر لتعزيز مناخ ثقافي يتجه نحو التعصب. ومن وجهة نظر الحوكمة، فإن أهم التطورات ليست القوانين التي تحدّ من الحريات، بل الطرق التي يتم بها استهداف المجال الخاص كموضع مشروع للتدخل. الاقتناع بأن الحكومة هي التي تعرف الأفضل يحل محله في الحياة اليومية الاعتقاد الذي اعتمد من قبل المنظمات غير الحكومية، والخبراء والمجموعات المهنية بأن لديهم أيضاً ميزة الوصول إلى الحقيقة، وهم في أفضل موضع يتيح لهم معرفة ما هو في خدمة مصلحة الشعب.

كما لوحظ في الفصول السابقة، هناك العديد من العوامل التي تدفع التعصب. ولكن على الأرجح أهم مصدر لفقدان سلطة

التسامح هو الضعف المتزايد لليقين الأخلاقي والفكري. من المهم أن نلاحظ أنه لا يوجد ارتباط مباشر بين عدم اليقين والتعصب: كانت هناك لحظات مهمة في التاريخ، مثل أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، وأوروبا في القرن السابع عشر، عندما عززت الشكوك الفكرية اتجاهاً ثقافياً نحو التسامح. توسط عدم اليقين من خلال التأثيرات الثقافية والفكرية، وخاصة قدرة المجتمع على التعامل مع المجهول. اليوم، تتعايش الشكوك الفكرية مع الارتباك الأخلاقي حول القدرة على المعرفة.[1]

السخرية من ادعاءات الحقيقة بشكل عام، والتشاؤم حول حالة المعرفة قد قللا من القدرة على التسامح والميل تجاهه. أحد التعبيرات الأكثر إثارة للقلق في هذا التطور هو التردد في التعامل مع القضايا المعيارية في الحياة العامة. في غياب الوضوح حول القيم التي تحدد المجتمع، وقد وجدت النخب السياسية والثقافية صعوبة في التعامل مع عدم اليقين. سعت الحكومات لتجاوز هذا التحدي من عدم اليقين من خلال اختيار بناء شبكة كثيفة من إجراءات وقواعد السلوك التي تحكم الحياة اليومية. إن احتضانهم «هيكل الاختيار» يُظهر عدم ارتياح للمجازفة في ترك الناس لمتابعة حياتهم الخاصة. إذا لم يكن مسموحاً للناس بأن يتخذوا قرارات يعتقد أنها خاطئة، فمن غير المحتمل أن يكون هناك تسامح تجاه معتقداتهم وخطابهم وسلوكهم. ويعتبر عدم التسامح تجاه المخاطرة من أعراض الاستجابة الثقافية الدفاعية وغير الآمنة إزاء عدم اليقين.

نادراً ما يرتبط عدم التسامح تجاه المخاطرة في العقل العام بأشكال أخرى من عدم التسامح.[2] ومع ذلك، فإن حياة الحرية هي، بحكم تعريفها، تجربة مفتوحة ولهذا السبب لا يمكن التنبؤ بها. وكما قلت في موضع آخر، لا يظهر توسع التعصب الاجتماعي وتنظيم حياة الناس على حقيقتهما، والتي هي «تربص باستقلالية الفرد».[3] النفور من المخاطرة نادراً ما يعبر عن ذاته صراحة باعتباره عدم التسامح. إن أحد أسباب التعصب نادراً ما يفترض وجود شكل لا لبس فيه، لأن تجربة التاريخ تزودنا بفكرة جيدة جداً عن المخاطر المرتبطة به. على عكس ما حدث في القرن السابع عشر، عندما أشاد اللاهوتيون المتشددون بالتعصب بصفته فضيلة المؤمن راسخ الاعتقاد، فإنه من غير المحتمل أن يكون لأي معلق غربي جاد في القرن الواحد والعشرين كلمة طيبة يقولها عن التعصب. المجتمع حساس للتدمير وخسائر الحياة المروعة الناجمة عن التعصب، وهذا هو السبب في أن المؤسسات العامة، مثل المدارس، تحاول تلقيح الأطفال من ويلاته من خلال السعي لتعليم أهمية التسامح.

من سوء الطالع أنه، في حين أن المجتمع جيد في إدانة الأعراض الكلاسيكية لعدم التسامح، فإنه يبدو أقل فعالية بكثير في التعرف إلى تجلياته المعاصرة. إن دعوات تدنيس المباني الدينية، أو حرق الكتب، أو تهديدات حياة المؤلفين الذين يسيئون للإسلام، ينظر إليها عن حق على أنها تعبيرات عن روح التعصب، كما أن الفنانين والقائمين بأنشطة الترفيه غالباً ما يكونون حساسين لمحاولات

فرض الرقابة على أعمالهم، فيسارعون للوقوف دفاعاً عن حرية التعبير الخاصة بهم. غير أنه كما أشرنا على امتداد هذا الكتاب، فإن الاستجابة للأشكال المعاصرة لعدم التسامح أكثر تضارباً بكثير. طبقت القوانين التي تحظر الكلام على أساس أنه يسيء أو يحرض الناس على «كراهية» أديان معينة أو أعراق أو ممارسات جنسية أو أنماط حياة، طبقت دون أي معارضة فعلية. تتمتع الدعوات غير الرسمية لرفض منح المشككين الحق في الإعراب عن وجهات نظرهم بقبول شرائح كبيرة من النخبة. وأصبح نظام مكثف من قواعد الخطاب هو القاعدة في المؤسسات العامة والخاصة في أرجاء المجتمع، كما أصبح عدم الإساءة بمثابة تقوى جديدة.

قد عززت آداب عدم الإساءة مناخاً حيث «التفكير في كلماتك» ليس عرضاً للسلوك المهذب كنوع من الرقابة الذاتية الدفاعية. تمتد هذه الحساسية غير الليبرالية إلى مجال الحياة الخاصة، حيث المبادرات الحكومية المصممة لحماية الناس من اللاعقلانية الخاصة بهم تدعو باستمرار إلى التشكيك في تكامل الاستقلالية الفردية. وعدم وجود معارضة جادة للمشروعات الحكومية التي تستهدف معتقدات الناس ومواقفهم وسلوكهم يفصح عن فقدان التقييم للتسامح الحقيقي، مشيراً إلى أن أحد أكثر المبادئ الأساسية للحرية تقييداً لسلطة الدولة لتحديد كيف يجب أن يعيش الناس حياتهم ـ تحت التهديد. في مثل هذه الظروف، من الصعب تجنب الاستنتاج بأن موقف المجتمع تجاه التسامح متناقض، في أفضل الأحوال، وأن هذه الفضيلة المهمة قد أُفرغت من المعنى.

استخدام الكلمات الخاطئة سوف يجعلك في ورطة، كما تذكرنا مراجعة حرية التعبير في المملكة المتحدة، «لجميع المناقشات عن حرية التعبير في الديمقراطيات الليبرالية، يمكن أن تؤدي التعليقات غير المنتقاة بعناية إلى اختفاء بعض المهن، أو إنهائها، أو تؤدي إلى الاعتقال، أو تتسبب فقط في الإساءة والإحراج».[4] إن التعايش بين لغة البلاغة المتسامحة مع واقع أشكال جديدة من التعصب يعكس تضارب المجتمع تجاه التسامح، ويكشف عن الالتباسات التي تحيط بمعناه، وكما لاحظنا، فإن الاستخدام السائد لهذه الكلمة ليس له إلا القليل من القواسم المشتركة مع معناه الكلاسيكي، ويخدم بدلاً من ذلك كنوع من الإلحاح اللطيف للتصرف بحساسية ولطف. وفي مثل هذه الظروف، وكما يشير النص التمهيدي: «على الرغم من غياب الإجماع، تواصِل شعبية التسامح الانتشار بشكل جيد في القرن الواحد والعشرين».[5] ومع ذلك، فإن ما يحظى به التسامح من شعبية هو ارتباطه المكتسب مؤخراً بالآداب الحالية للسلوك الملائم ـ الاحترام والاعتراف والتأكيد واللاحكمية. وباعتباره موقفاً تروج له آداب السلوك الحالية، تحول التسامح إلى استعداد يمكن تدريسه في الفصل الدراسي، وتم تقديمه على أنه شيء «معرفي بشكل أساسي» ويمكن أن «يتم تنفيذه من خلال مبادرات تعليمية».[6] لكن التعليمات في كيفية التسامح تخطئ معنى مفاده أنه هو المبدأ الذي يتم استيعابه من خلال ممارسته. عادة اتخاذ المخاطر وغرس الحرية هما نتاج مشاركة المواطن في التعامل مع قضايا اليوم في الحياة العامة.

الخطاب المعاصر يحجب حقيقة أن العديد من القيم التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من التسامح تتعارض مع الأوجه المهيمنة للثقافة الأنجلو أمريكية في القرن الواحد والعشرين. كان أحد أهم وجهات نظر المدافعين عن الحرية والتسامح هو الاقتناع بأن الحكومة ينبغي ألا تدير أو تقمع معتقدات الناس. ساعد هذا الاعتقاد على حماية حرية التعبير في المجتمع الأمريكي. وقد جادل ستيفن جي في ظل التفسير الليبرالي للتعديل الأول للدستور الأمريكي بالقول: «إنه من الأسهل بقدر كبير حماية الخطاب لأن الحكومة قد سُلِبت من تبريراتها المعتادة لقمع ذلك التعبير». إن حرية التعبير محمية حقاً عندما أدركت أن «الحكومات لا تملك سلطة استخدام سلطتها القانونية لتحديد وتطبيق أي نسخة معينة من الصواب والخطأ، والحقيقة والخيانة»،[7] وعندما يقبل الجمهور الرأي القائل إن الحكومة «ليس لها دور أبوي على مسائل الفكر، تماماً كما أنها ليس لها دور أبوي على مسائل الروح». ويصبح هذا التسامح طريقة حياة أكثر من مجرد إشارة سطحية للقبول.[8] لا تحتاج أبوية اليوم إلى الاختباء وراء إضفاء الغموض على الخطاب الرسمي. وكون السياسيين يستطيعون وصف سياساتهم بأنها «أبويّة متحررة» دون خجل أو سخرية، هو دليل على مناخ سياسي لا يأخذ استقلالية الفرد ومجاله الخاص على محمل الجد.

كل قيمة تعد جزءاً لا يتجزأ من التسامح يتم فعلاً إبطالها من خلال السيناريو الثقافي الذي يؤثر في الحياة اليومية. فحتى إلقاء نظرة قصيرة على كتاب ميل «في الحرية» «On Liberty» يكفي

لتوعية القارئ بالهوة التي تفصل هذه المثل العليا عن الخيال الثقافي المعاصر. دافع ميل عن المهرطقين لأنه أدرك أنهم من خلال وضعهم للحكمة المتلقاة، موضع التساؤل أكدوا أن المجتمع اضطر إلى تعديل وجهات نظره، وتصحيحها إذا لزم الأمر. والآن حتى النقاد المتطرفين المناهضين للثقافة يشوهون سمعة المهرطقين ويصفونهم بتحقير بأنهم «مشككون» و«ناكرون» و«مناقضون» يخدمون أجندات خفية شائنة.

وعلاوة على ذلك، فإن جميع القيم الأساسية المرتبطة بالتسامح يتم وضعها موضع التساؤل صراحة أو ضمناً من خلال المعايير الثقافية الأكثر تأثيراً. وتخضع الاستقلالية الأخلاقية للتساؤل من خلال هيمنة هوية الضعف. يتم اختبار سلامة المجال الخاص باستمرار بواسطة سياسات السلوك. وطرح الكلام كأداة للحصول على رؤى في الحقيقة يواجه منافسة قوية مع الميل لتصويره على أنه سلاح ضار ومدمر محتمل. وكثيراً ما تتعرض الانتقادات والكلام الواضح إلى الاتهام بأنهما مسيئان وبالتالي صادمان. يتم القضاء مباشرة على التمييز والحكم من قبل العلاجات القوية للاعتراف والتأكيد. ويتم تقديم العلم باعتباره رحلة لا نهائية تفيد الاكتشاف كما عقيدة «العلم». إن مشروع غياب اليقين الموضوع في غير محله من خلال طرح الأسئلة والنقاش تتم مواجهته مباشرة من خلال الميل الحالي إلى رقابة عدم اليقين. فقد تراجع الشك تجاه تهديد الدولة بتوجيه معتقدات الناس، وأصبح قبول الدولة الأبوية منتشراً على نطاق واسع.

ويرد في الجدول أدناه إبراز التباين بين القيم اللازمة لإعمال التسامح وتلك التي هي رائجة اليوم.

| التسامح | التعصب الجديد |
|---|---|
| الاستقلال الأخلاقي | الحساسية/ الهوية |
| تقييم المجال الخاص | سياسات السلوك |
| الخطاب كوسيلة للحقيقة | الخطاب كمرض |
| النقد كوسيلة للإيضاح | الكلام المهين كحالة أزمة |
| التمييز/ الحكم | الإقرار / التأكيد |
| العلم كبحث لا نهاية له | «العلم» |
| نزعة الشك في اليقين | رقابة عدم اليقين |
| تقبل المهرطق | جعل الهرطقة مرضاً |
| الارتياب في تحكم الدولة في الاعتقاد | النزعة الأبوية التحررية |
| الانفتاح تجاه المخاطرة | تفادي المخاطرة |

من اللافت للنظر أن القيم التي كانت جزءاً لا يتجزأ من التطور التاريخي للتسامح فقدت تأثيرها الثقافي القوي. الاستثناء الوحيد الممكن هو وضع العلم باعتباره بحثاً لا نهاية له: يواصل العلماء اختبار تجربة جديدة والتوجه نحوها. ومع ذلك، فإن المؤثرات

المهمة في العمل في المجال العام تسعى إلى تسييس العلم وتحويله إلى عقيدة يمكن أن تضفي الشرعية على السياسة، وتغلق المناقشة. ويبدو في كثير من الأحيان كما لو أن السلطة العلمية تحل محل السلطة الدينية والأخلاقية، وفي غمار هذه العملية يتم تحويلها إلى عقيدة. وينصح الآباء بتبني هذه الطريقة أو تلك لتربية الأطفال على أساس أن «الأبحاث» أظهرت ما هو الأفضل للأطفال. ويتم استخدام الدراسات العلمية غالباً لتعليم الناس كيفية ممارسة حياتهم المهنية والحياة الأسرية، وما هي الأطعمة التي يجب أن يتناولوها، ومدى تكرار تعرض جلدهم للشمس. تتم مناقشة كل جوانب الحياة البشرية تقريباً من الناحية العلمية، ويتم تبريرها بالرجوع إلى البحث أو محاولة الاستناد إلى حكم الخبراء.

على الرغم من صلاحياته الفكرية الهائلة، يمكن للعلم أن يقدم حلاً مؤقتاً لأزمة المعتقد المعاصرة فقط. تاريخياً، ظهر العلم من خلال صراع مع العقيدة الدينية. إن الإيمان بقوة العلم لاكتشاف كيف يعمل العالم لا ينبغي أن يقصد به أن العلم بحد ذاته هو اعتقاد. والواقع أن العلم هو مشروع متشكك بطبيعته، حيث إنه لا يحترم أي سلطة غير البراهين. يتم انتهاك روحه النقدية في كثير من الأحيان اليوم من خلال تزايد الميل إلى التعامل معه على أنه اعتقاد يقدم صورة لا جدال فيها للحقيقة. في الواقع، من اللافت للنظر أن الجمعية الملكية البريطانية قد أسقطت عبارة «في علم لا أحد» من موقعها على الإنترنت.[9] عندما يتحول العلم إلى حقيقة، يشير هذا إلى أن التسامح قليل.

إن الانزلاق بين الحقيقة العلمية والإعراب الأخلاقي يتم تحقيقه بسلاسة ملحوظة في عالم يفتقر فيه الناس إلى الثقة للحديث بلغة الصواب والخطأ. لكن تحويل العلم إلى حكم في السياسة والسلوك لا يؤدي إلا إلى إرباك الأمور. يمكن للعلم أن يقدم الحقائق حول طريقة عمل العالم، لكنه لا يستطيع أن يقول الكثير للغاية عما يعنيه كل شيء وما يجب أن نفعله حيال ذلك. نعم، يتطلب البحث عن الحقيقة إجراء تجارب علمية واكتشاف حقائق جديدة؛ لكنه يتطلب التسامح من أجل بقائه ذاته.

## ما الذي يعنيه التسامح اليوم؟

حتى في أفضل الأوقات، تجد المجتمعات صعوبة في ممارسة التسامح باستمرار. ومنذ تفضيل القول فيه باعتباره مبدأً مهماً لإدارة صراعات المعتقدات لتحوله التدريجي إلى فضيلة أخلاقية ليبرالية وصولاً إلى يومنا هذا، فإن القدرة على التسامح دائماً اختبرت في غمار الأحداث. التسامح لا يأتي بشكل طبيعي؛ فهو ليس من المشاعر التي تنشأ بشكل عفوي رداً على المعتقدات وأنماط الحياة التي تتعارض مع معتقداتنا وأنماط حياتنا. يجد الناس صعوبة في مقاومة إغراء اعتماد معيار مزدوج ويجدون سبباً مقنعاً لعدم التسامح في حق شخص آخر في توصيل آرائهم البغيضة. والتعبيرات عن الرأي العياب هي حتى الآن مبررة كإجراء ضروري لحماية الأفراد والمجموعات من ضرر التعصب ـ لذلك فإن المتحدث باسم مجموعة من المسلمين المعتدلين

يمكن أن يكتب هذا لقناة التلفزيون البريطانية الرابعة، مطالباً بأن برنامجاً يضم «المتطرفين» يجب عدم عرضه:

«دعوة هذين المتحدثين المتطرفين من قبل القناة الرابعة مشكلة عميقة، ومن خلال تقديم وجهات النظر المتطرفة كممثلة للتيار الرئيسي الإسلامي، فإنها لا تعزز فقط الصور النمطية السلبية عن الإسلام لغير المسلمين، بل إنها تعمل على إضفاء الشرعية على هذه الآراء غير المتسامحة داخل الأوساط الإسلامية».[10]

وكما أشرنا سابقاً، فإن موقف تقنين التسامح في مقابل المنفعة المشكوك فيها لحماية الهوية الهشة للناس هو أمر شائع. والحجج التي تدعي أن التسامح حيال حرية التعبير يجب أن يكون متوازناً مع الحاجة إلى تأكيد المساواة أيضاً تمارس تأثيراً مهماً في الحياة الفكرية المعاصرة. في هذا المناخ، أصبحت الحريات التي اكتسبت بصعوبة والحريات المدنية قابلة للتفاوض. ويبدو أن هناك القليل من المقاومة لفكرة أن الحياة الخاصة هي سلعة يجب أن يتم تبادلها مقابل الفائدة المزعومة المتمثلة في المزيد من الأمن. تقدم هذه الحجة في صيغة مختلفة الحرية كقيمة أخلاقية تتنافس مع قيمة المساواة، حيث يسند منتقدو حرية التعبير الراديكاليون قضيتهم على الادعاء بأنهم يحمون الضعفاء من نفوذ الأقوياء. من هذا المنطلق، تحمي الرقابة العلاجية الضعفاء من كلمات الأقوياء.

يتمثل أحد أكثر مظاهر استياء المفكرين المثيرة للقلق من التسامح في السهولة التي استوعب بها كثيرون الاعتقاد القائل إن

حرية التعبير يمكن أن تكون ضارة، ولهذا ينبغي تنظيمها لحماية الضعفاء. لذا فإن دراسة تاريخية دقيقة، هي حرية التعبير في أوائل حكم ستيوارت لإنجلترا، تختتم بحجة لتقييدها في العصرالحالي: يقدم المؤلف حجة «ستواصل طموحها إلى التعامل مع حرية التعبير كحق تأسيسي للدول الحرة، ولكنها ستضع موضع التساؤل رفع حرية التعبير إلى مرتبة مبدأ تكون له الأولوية على رفاه الناس، أو حتى على الحقيقة نفسها (كما هي الحال مع إنكار وقوع الهولوكوست)».[11] عندما تسيطر فكرة أن حرية التعبير هي نقيض لـ«رفاه الناس»، فإنها بالضرورة تصبح حقاً محفوفاً بالمخاطر، يتطلب تنظيماً دقيقاً. والاعتقاد بأن حرية التعبير هي في الواقع شرط مسبق لرفاه عيش المجتمع، وأحد التعاليم الرئيسة للتسامح يواجه تحدياً ثابتاً من دعاة اعتلال الكلام.

إن التحدي الأول الذي يواجه أولئك المهتمين باستعادة مكانة الفكرة الليبرالية الكلاسيكية للتسامح هو مواجهة السخرية المخربة الموجهة إلى السلطة الفكرية للحرية. وهذا يعني تحدي الحجة القائلة إن الحرية يجب أن تكون متوازنة مع قيمة مماثلة بالقدر نفسه مثل المساواة أو الأمن. يجب الحفاظ على الحرية والتسامح كفضيلتين مهمتين في حد ذاتهما، وإذا لزم الأمر، يجب على المجتمع إعادة النظر في المناقشات التي أثرت في بروز تطورهما. في المقام الأول، تجب إعادة صياغة الحجة التي تدعم المثل الأعلى الكلاسيكي للتسامح وتطويرها لإظهار استمراريتها اليوم. ولتحقيق هذا الهدف، من الضروري استرجاع

أو إعادة تأهيل أعمال الحكم والتمييز. ويجب تحرير التسامح من التأثيرات الثقافية العلاجية التي خفضت هذا المفهوم إلى فعل القبول والاعتراف. فالانتقادات، وحتى عدم احترام المعتقدات والآراء المتنافسة تتوافق تماماً مع فعل التسامح: فالتسامح في الواقع يفرض افتراضاً منطقياً سابقاً للرفض وعدم الموافقة. ويحتاج المجتمع لاستعادة القدرة على التساؤل والتمييز والحكم.

قبل أن يتمكن التسامح من استعادة نفوذه على الحياة العامة، فإن معناه يحتاج إلى إيضاح. وقد سُلب هذا المفهوم من أي أهمية معرفية أو أخلاقية، وتحول إلى إيماءة أخلاقية إلى الموافقة على الهوية الجماعية. إن فكرة التسامح تحتاج إلى إنقاذها من استخدامها غير الليبرالي لكبح جماح تأثير الدوغماتية والتوافق الاجتماعي والنفوذ السياسي للدولة.

المجتمع المتسامح يقدم دعماً غير مشروط لفكرة حرية التعبير. ويعتقد كثير من الناس أنه من الجيد في وضعية التوازن أن معظم الناس مترددون في التعبير عن كرههم لأشخاص آخرين بشكل علني، وهناك اعتقاد مفاده أن ضبط سلوكيات كره الأجانب أو الخطاب العنصري يمكن أن يحد من انتشار فيروس الكراهية. لكن إغلاق البيروقراطية للمناقشة لا يشجع الناس على أن يكونوا أكثر انفتاحاً في التفكير: فهو لا يؤدي إلا إلى حجب كراهية الناس عن العيون. والمشكلة في الرقابة ليست ببساطة أنها لا تعمل: فحجتنا تستند أيضاً إلى الرفض من حيث المبدأ لحق الدولة في الرقابة على آراء الناس ومعتقداتهم. أياً كانت الفوائد التي يمكن

أن يجنبها المجتمع من إسكات الكلمات البغيضة والكارهة للأجانب، فإنها تأتي بسعر عالٍ غير مقبول من الاعتراف بسلطة الدولة في تسوية النزاعات حول الاختلافات في وجهات النظر.

إحدى نتائج هذا المناخ الرقابي هي أن الناس غالباً ما يشعرون أنهم يفتقرون إلى لغة يستطيعون من خلالها التعبير عن معتقداتهم وأحكامهم. مثل الأطفال، الذين يُطلب منهم إعارة الانتباه لكلامهم، يشعر الكثير من الكبار بالاستياء والإحباط. وهذا هو السبب في أن الكثير من نوبات الكلام الدراماتيكي تحدث تأثيراً مثل الخطابة التي أحاطت بالرسم الكرتوني الدنماركي من حيث سمته الصبيانية. مثل ثورات الخلط هذه هي أمر لا مفر منه في الظروف التي يكون فيها مجال صغير لإجراء الحوار والبالغين حول القيم الثقافية المتنافسة.

المجتمع المتسامح يوفر فرصة للحصول على أقصى قدر من حرية الحركة، حيث يحمي حق الناس في التصرف وفقاً لمعتقدهم. المؤهل الوحيد لممارسة مثل هذه الحرية هو أنها لا تسبب ضرراً جسدياً لأشخاص آخرين. وأحد متطلبات حرية التصرف بناء على معتقدات الفرد هو ضبط النفس في الحياة اليومية. وقد أدت شبكة واسعة من مدونات السلوك وقواعده إلى القيام برقابة السلوك الدقيق للسلوك الفردي، والتدخل في مجال العلاقات غير الرسمية، والتوجه إلى إضعاف القدرة على ممارسة الاستقلال الفردي.

يزرع المجتمع المتسامح بحق مبدأ الاستقلالية الفردية والأخلاقية، لأن الاستقلالية توفر الوسائل التي من خلالها يحقق الناس إمكانيتهم وطابعهم كبشر. تتيح الفرصة للتحرك والتعبير

عن الذات وفقاً لميل المرء وخبرته واستدلاله للناس أن يطوروا الإحساس بالذات، وأن يكتسبوا فهماً للموضوع الذي يقفون فيه فيما يتعلق برفاقهم من البشر. ومن خلال القدرة على متابعة القرارات المستقلة يتعلم الأفراد تحمل مسؤولية أفعالهم، وتطوير القدرة على تحمل قدر من المسؤولية من أجل رفاهية مواطنيهم.

يسعى المجتمع المتسامح إلى كبح جماح دور الدولة، بحيث لا تتاح لها الفرصة للتأثير في المعتقدات الفردية والسلوك الخاص. تقوم الديمقراطية على أساس نوع من نظام السيطرة الشعبية على الحوكمة. على الأقل من حيث المبدأ، يجب أن تخضع الحكومة للمساءلة أمام الناس وليس العكس. وهذا يعني أن الحكومة لا تملك سلطة شرعية للتلاعب بمعتقدات الناس وأنماط حياتهم، ولا هي تملك السلطة لتلقين المواطن تفسيرها لما تشكله غايات الحياة. الاتجاه الحالي للمسؤولين والخبراء لافتراض أن عليهم أن يحددوا كيف يجب أن يعيش المواطنون حياتهم يحرم الناس من إمكانية اختيار الخيار اللاحق. لكن كما لاحظ كانت، فإنه لا يمكن تحقيق التنوير إلا إذا كان المجتمع متساهلاً بما فيه الكفاية للسماح للناس باتخاذ خيارات تتماشى مع فهمهم الخاص لظروفهم.

التسامح مهم للغاية لأنه يتيح للبشر درجة من التأثير في تحقق مصيرهم. إنه يوفر فرصة أمام الناس ليكونوا أنفسهم، أو على الأقل، لفهم نقاط القوة والضعف لديهم. والتسامح فضيلة لأنه يأخذ البشر بجدية بالغة، مدركين أنه من دون حرية الخطأ، لا يستطيع الناس أبداً اكتساب حرية اكتشاف الحقائق. من الصعب دائماً التسامح مع

المعتقدات والعادات غير المقبولة. ولهذا فإن المعركة من أجل التسامح جزء من نضال لا نهاية له من أجل الحرية.

## هوامش

1. انظر النقاش الذي أجريته حول مناخ التشاؤم المعاصر بخصوص ما يمكن معرفته في فردي (2007)، الفصل 3.
2. حول نقاش عن نفور المجتمع من المخاطرة وعلاقته بالتعصب الأخلاقي، انظر فردي (2006)، الفصل 6.
3. فردي (2006).
4. روهرر (2010).
5. مورينو- ريانو (2006)، ص.1، وهو يضيف أيضاً أن «التسامح أو عدمه يهيمن على الحوار السياسي الاجتماعي الحالي وتبادل الأفكار».
6. مورينو- ريانو (2006).
7. جي (2008).
8. جي (2008).
9. انظر بايل وبلاكمان (2007).
10. انظر رجب (2010).
11. كولكلو (2005).

# المصادر والمراجع


- Allen, J. W. (1964) A History of Political Thought in the Sixteenth Century.
- London: Methuen. First published 1928.
- Alleyne, R. (2010) 'Left wing liberals are born not bred', Daily Telegraph, 29 October 2010.
- Allport, Gordon (1954) The Nature of Prejudice. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Anderson, W. and Gainor, D. (2006) Fire and Ice. Alexandria, VA: Media Research Center.
- Apel, K. (1997) 'Plurality of the good? The problem of affi rmative tolerance in a multicultural society from an ethical point of view', Ratio Juris, vol. 10, no. 2, 199–212.
- Arendt, H. (2006) Between Past and Future. London: Penguin.
- Association of British Insurers (2010) 'Zero tolerance policy towards fraud now needed says the ABI' press release, 22 January 2010. Available at: www.abi.org.uk/Media/Releases/2010/01/Zero_tolerance_policy_towards_fraud_now_needed_says_the_ABI_.aspx (accessed 17 February 2011).
- Atamian, C. (2006) 'Talking turkey about Armenian history', Beirut Daily Star, 31 October 2006.

- Bagehot, W. (1872) Physics and Politics. London: Henry S. King & Co.
- Balint, P. (2006) 'The practice of toleration and the attitude of tolerance', paper presented to the Australasian Political Studies Association conference, University of Newcastle, 25–27 September 2006.
- Barrow, R. (2005) 'On the duty of not taking offence', Journal of Moral Education, vol. 34, no. 3, 265–75.
- — (2007) An Introduction to Moral Philosophy and Moral Education.
- London: Routledge.
- Beattie, J. R. (2004) 'Taking liberalism and religious liberty seriously: shifting our notion of toleration from Locke To Mill', The Catholic Lawyer, vol. 43, no. 2, 367–408.
- Berlinerblau, J. (2001) 'Toward a sociology of heresy, orthodoxy, and doxa', History of Religions, vol. 40, no. 4, 327–51.
- Bolce, L. and De Maio, G. (1999) 'Religious outlook, culture war politics and antipathy toward Christian fundamentalists', Public Opinion Quarterly, vol. 63, no. 1, 29–61.
- Bristow, J. (1999) 'How our universities have banned free speech', The Spectator, 13 February 1999.
- Brown, W. (1995) States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity.
- Princeton, NJ: Princeton University Press.
- — (2006) Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire.
- Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Budziszewski, J. (1992) True Tolerance: Liberalism and the Ne-

cessity of Judgment. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

- — (1998) 'Tolerance and natural law', Revue générale de droit, vol. 29, 233–8.
- Burke, P. (1998) 'Two crises of historical consciousness', Storia della Storiografi a, vol. 33, 3–16.
- Burwood, L. and Wyeth, R. (1998) 'Should school promote toleration?', Journal of Moral Education, vol. 27, no. 4.
- Butterfi eld, H. (1977) 'Toleration in early modern times', Journal of the History of Ideas, vol. 38, no. 4, 573–84.
- Caldwell, C. (2009) 'Fear masquerading as tolerance', Prospect, 4 May 2009. Available at: www.prospectmagazine.co.uk/2009/05/
- fearmasqueradingastolerance/ (accessed 17 February 2011).
- Camilla, C. (2010) 'We can't just trust experts on the risk to a child', The Times, 11 November 2010.
- Canovan, M. (1988) 'Friendship, truth and politics : Hannah Arendt and toleration', in Mendus, S. (ed.), Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives, pp. 177–98. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casement, P. (1994) 'The wish not to know', in V. Sinason (ed.), Treating Survivors of Satanist Abuse. London: Routledge.
- Colclough, D. (2005) Freedom of Speech in Early Stuart England.
- Cambridge: Cambridge University Press.
- Cottee, S. (2005) 'The cultural denial: Islamic terrorism and the delinquent left', Journal of Human Rights, vol. 4, 119–35.
- Crawley, W. (2008) 'The Jewel of Medina controversy continues', Will
- & Testament, 21 October 2008. Available at: www.bbc.co.uk/

blogs/

- ni/2008/10/the_jewel_of_medina_controvers.html (accessed 17 February 2011).
- Creeley, W. (2007) 'Middlebury's president on the "value of discomfort"', FIRE, 5 June 2007. Available at: http://64.49.244.212/article/8117.html (accessed 18 February 2011).
- Dawson, J. (1990) 'Vortex of evil', New Statesman, 5 October 1990, pp. 12–14.
- Bibliography
- Delgado, R. (1994) 'First amendment formalism is giving way to fi rst amendment legal realism', Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review, vol. 29, no. 1.
- Department of Health (2005) Choosing Activity: A Physical Activity Plan.
- London: Department of Health. Available at: www.dh.gov.uk/prod_
- consum_dh/groups/dh_digitalassets/@dh/@en/documents/digitalasset/
- dh_4105710.pdf (accessed 17 February 2011).
- Dooley, B. (1999) The Social History of Skepticism: Experience and Doubt in Early Modern Culture. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Dworkin, G. (1976) 'Autonomy and behaviour control', Hastings Center Report, vol. 6, no. 1, 23–8.
- Dworkin, R. (1993) Life's Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia. London: HarperCollins.
- — (1996) Freedom's Law: The Moral Reading of the American

Constitution.

- Oxford: Oxford University Press.
- Edwards, D. (1988) ‘Toleration and Mill’s liberty of thought and discussion’, in Mendus (ed.), Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives, pp. 87–114. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edwards, T. (1646) Gangraena, or A Catalogue and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectaries of This Time. London: Printed for Ralph Smith.
- Feyerabend, P. (1975) ‘How to defend society against science’, Radical Philosophy, no. 11, 3–8. Available at: www.galilean-library.org/
- feyerabend1.html (accessed 18 February 2011).
- Fiss, O. (1998) The Irony of Free Speech. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fitzgerald, G. (1999) ‘Toleration or solidarity?’, in S. Mendus (ed.), The Politics of Toleration, pp. 13–26. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fletcher, G. (1996) ‘The instability of Tolerance’, in D. Heyd (ed.), Toleration: An Elusive Virtue. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Frank, T. (2004) What’s the Matter with America? The Resistible Rise of the American Right. London: Secker & Warburg.
- Fraser, N. (1998) Social Justice in the Age of Identity Politics: redistribution, Recognition and Participation, The Tanner lectuires on Human Values.

- Salt Lake City: University of Utah Press.
- Fukuyama, F. (1992) The End of History and the last Man. London: Hamish Hamilton.
- Furedi, F. (1992) Mythical Past, Elusive Future: History and Society in an Anxious Age. London: Pluto Press.
- — (2004a) Where Have All the Intellectuals Gone? London: Continuum.
- — (2004b) Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age.
- London: Routledge.
- — (2005a) 'From Europe to America: the populist moment has arrived', Spiked, 13 June 2005. Available at: www.frankfuredi.com/ articles/
- Populist-20050613.shtml (accessed 17 February 2011).
- — (2005b) Politics of Fear: Beyond Left and Right. London: Continuum.
- — (2006) Culture of Fear Revisited. London: Continuum.
- — (2007) Invitation to Terror: The Expanding Empire of the Unknown.
- London: Continuum.
- — (2009) Wasted: Why Education Is Not Educating. London: Continuum.
- Galeotti, A. (2002) Toleration as Recognition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gey, S. G. (1996) 'The case against postmodern censorship theory', University of Pennsylvania Law Review, vol. 145, no. 2, 193–297.
- — (2008) 'The fi rst amendment and the dissemination of socially

worthless untruths', Florida State University Law Review, vol. 36, no. 1.

- Girdlestone, R. (1865) The Anatomy of Scepticism. London: William Hunt & Company.
- Gouldner, A. (1965) Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory. New York: Basic Books.
- Griffi n, L. (2010) 'Fighting the new wars of religion: the need for a tolerant fi rst amendment', Maine Law Review, vol. 62, no. 1, 23–74.
- Hamilton, C. and Denniss, R. (2005) Affl uenza: When Too Much is Never Enough. Crows Nest, NSW: Allen & Unwin.
- Harel, A. (1996) 'The boundaries of justifi able tolerance: a liberal perspective', in Heyd (ed.), Toleration: An Elusive Virtue. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- — (2010) 'The limits of tolerance in diverse societies: hate speech and political tolerance norms among youth', Canadian Journal of Political Science, vol. 43, no. 2, 407–32.
- Haydon, G. (2006) 'On the duty of educating respect: a response to Robin Barrow', Journal of Moral Education, vol. 35, no. 1, 19–32.
- Hazard, P. (1973) The European Mind: 1680–1715. Harmondsworth: Penguin. First published 1935.
- Heinsohn, G. and Steiger, O. (1999) 'Birth control: the political-economic rationale behind Jean Bodin's Demonomanie', Historical of Political Economy, vol. 31, no. 3, 423–48.
- Heyd, D. (ed.) (1996) Toleration: An Elusive Virtue. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hickes, G. (1707) Two Treatises, One of the Christian Priesthood

the other of the Dignity of the Episcopal Order. London: Richard Sarre.

- Hipwell, W. (n.d.) Review of Environmental Skepticism by Peter J. Jacques. Available at: www.ashgate.com/default.
- aspx?page=637&calcTitle=1&title_id=9700&edition_id=10527
- (accessed 18 February 2011).
- Honneth, A. (1995) The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy. Albany, NY: State University of New York Press.
- Horton, J. (1996) 'Toleration as a Virtue', in Heyd, D. (ed.), Toleration: An Elusive Virtue, pp. 28–43. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Imbert, J. (2007) 'Toleration and law: historical aspects', Ratio Juris, vol. 10, no. 1, 13–24.
- Inkofscholars (2002) 'Kuffaar libertine culture vs. purity of Islamic hijaab', Inkofscholars. Available at: www.inkofscholars.com/inkofscholars.
- php?fi le=article.php&id=40&title=Kuffaar%20Libertine%20
- Culture%20vs.%20Purity%20Of%20Islamic%20Hijaab (accessed 18 February 2011).
- Jowit, J. (2010) 'Ed Milliband declares war on climate change sceptics', The Observer, 31 January 2010. Available at: www.guardian.co.uk/
- environment/2010/jan/31/ed-miliband-climate-change-scepticism (accessed 17 February 2011).
- Kagan, D. (1991) Pericles of Athens and the Birth of Democracy. New York: The Free Press.

- Kamen, H. (1967) The Rise of Toleration. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Kant, I. (1784) ‘An Answer to the Question: What is Enlightenment?’.
- Originally published 12 December 1784 in Berlinischen Monatsschrift.
- Available at: www.e-text.org/text/Kant%20Immanuel%20%20 -%20
- What%20Is%20Enlightenment.pdf (accessed 6 April 2011).
- Kazin, M. (1995) The Populist Persuasion: An American History. New York: Basic Books.
- King, P. (1976) Toleration. London: George Allen & Unwin.
- Kingston, M. (2005) ‘Himalayan lakes disaster’, Daily Briefi ng, 21 November 2005.
- Klavan, A. (2008) ‘What Bush and batman have in common’, Wall Street Journal, 25 July 2008, A15.
- Kord, S. (2008) ‘Ancient fears and the new order: witch beliefs and physiognomy in the new age of reason’, German Life and Letters, vol. 61, no. 1, 61–78.
- Lakoff, S. (2004) Don’t Think of an Elephant: Know Your Values and Frame the Debate (A Progressive Guide to Action). White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing.
- Lee, O. (2001) ‘Legal weapons for the weak? Democratizing the force of words in an uncivil society’, Law and Social Inquiry, vol. 26, no. 4, 847–90.
- Lippman, W. (1934) Public Opinion. 4th edn. New York: Macmillan.

- Locke, J. (1983) A Letter Concerning Toleration, J. Tully (ed.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Lukes, S. (1997) 'Toleration and recognition', Ratio Juris, vol. 10, no. 2, 213–22.
- Lynas, M. (2007) 'Neutrality is cowardice', New Statesman, 30 August 2007.
- Available at: www.newstatesman.com/environment/2007/08/climate-change-lynas-planet (accessed 18 February 2011).
- MacKinnon, C. (1993) Only Words. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Malik, K. (2008) 'Twenty years on: internalising the fatwa', Spiked Review of Books, 18 November 2008. Available at: www.spiked-online.com/index.
- php?/site/reviewofbooks_article/5954/ (accessed 17 February 2011).
- Marcuse, H. (1965) 'Repressive tolerance', in R. Wolff, B. Moore and H.
- Marcuse, A Critique of Pure Tolerance. Boston, MA: Beacon Press.
- Available at: www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/65repressivetolera nce.htm (accessed 17 February 2011).
- Marshall, G. (2001) 'The psychology of denial: our failure to act against climate change', The Ecologist, 22 September 2001. Available at: www.
- ecoglobe.ch/motivation/e/clim2922.htm (accessed 18 February 2011).
- Matsuda, M., Lawrence C., Delgado R. and Crenshaw K. (1993) Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and

the First Amendment. Boulder, CO: Westview Press.

- McCright, M. (2005) 'The most deadly disease of all: denial', MagicStream.
- Available at: http://home.hiwaay.net/~garson/05denial.html (accessed 18 February 2011).
- Mendus, S. (1989) Toleration and the Limits of Liberalism. Basingstoke: Macmillan.
- Mendus, S. (ed.) (1988) Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press.
- — (1999) The Politics of Toleration. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mill, J. S. (2008) On Liberty and Other Essays, John Gray (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Monbiot, G. (2007) 'The anti-speed-camera campaign is built on twisted truth and junk science', The Guardian, 13 November 2007. Available at: www.guardian.co.uk/commentisfree/2007/nov/13/comment.transport (accessed 18 February 2011).
- Moreno-Riano, G. (ed.) (2006) Tolerance in the Twenty-First Century: Prospects and Challenges. Lanham, MD: Lexington Books.
- Mulgan, R. (1984) 'Liberty in Ancient Greece', in Z. Pelczynski and J. Gray, Conceptions of Liberty in Political Philosophy. New York: St. Martin's Press.
- Murphy, A. (1997) 'Toleration and the liberal tradition', Polity, vol. 29, no. 4, 593–623.
- Novick, P. (1988) That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession. Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Neill, B. (2006) 'The left has been infected by the disease of intolerance', Spiked, 27 October 2006. Available at: www.spiked-online.com/index.
- php?/site/article/2031/ (accessed 17 February 2011).
- Orlenius, K. (2008) 'Tolerance of intolerance: values and virtues at stake in education', Journal of Moral Education, vol. 37, no. 4, 467–84.
- Orr, D. (2005) 'Armageddon versus extinction', Conversation Biology, vol. 19, no. 2, 290–2.
- Parekh, B. (2006) Hate Speech: Is There a Case for Banning? London: IPPR.
- Pearl, J. (1983) 'French Catholic demonologists and their enemies in the late sixteenth and early seventeenth centuries', Church History, vol. 52, no. 4, 457–67.
- Perez, C. (2006) 'Offended? Overreact!', FIRE, 9 November 2006. Available at: www.thefi re.org/article/7467.html (accessed 18 February 2011).
- Pile, B. and Blackman, S. (2007) 'The Royal Society's "motto-morphosis"', Spiked, 15 May 2007. Available at: www.spiked-online.com/index.php?/
- site/article/3357 (accessed 18 February 2011).
- Pimm, S. and Harvey, J. (2001) 'No need to worry about the future', Nature, 8 November 2001. Available at: www.nature.com/nature/journal/v414/
- n6860/full/414149a0.html (accessed 18 February 2011).
- Pollard, D. (2004) 'Global warming and the crime of denial', How to Save the World, 7 March 2004. Available at: http://blogs.salon.

- com/0002007/2004/03/07.html (accessed 6 April 2011).
- Prior, M. E. (1932) 'Joseph Glanvill, witchcraft, and seventeenth-century science', Modern Philology, vol. 30, no. 2, 167–93.
- Pucci, L. (n.d.) 'Toxic words: verbal abuse can hurt you', Ezine Articles.
- Available at: http://ezinearticles.com/?Toxic-Words---Verbal-Abuse-Can-Hurt-You&id=1350602 (accessed 17 February 2011).
- Purdy, J. (1999) For Common Things: Irony, Trust, Commitment in America Today. New York: Alfred A. Knopf.
- Rajab, T. (2010) 'Quilliam writes open letter to UK's Channel 4', Quilliam, 29 November 2010. Available at: www.quilliamfoundation.org/index.
- php/component/content/article/736 (accessed 6 April 2011).
- Ramadan, T. (2010) The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism. London: Allen Lane.
- Raphael, D. (1988) 'The intolerable', in Mendus, S. (ed.), Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives, pp. 137–54.
- Cambridge: Cambridge University Press.
- Rauch, J. (1993) Kindly Inquisitors: The New Attacks on Free Thought.
- Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Raz, J. (1988) 'Autonomy, toleration, and the harm principle', in Mendus, S. (ed.), Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives, pp. 155–76. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roberts, D. (2006) 'The denial industry', Gristmill, 19 September

2006.

- Availableat:http://gristmill.grist.org/print/2006/9/19/11408/1106?-show_
- comments=no (accessed 18 February 2011).
- Rohrer, F. (2010) ‘What are you not allowed to say?’, BBC News Magazine, 29 November 2010. Available at: www.bbc.co.uk/news/
- magazine-11845363 (accessed 18 February 2011).
- Ryle, J. C. (1900) Principles for Churchmen: A Manual of Positive Statements on Some Subjects of Controversy. London: Chas J. Thyne.
- Sabl, A. (2009) ‘The last artifi cial virtue: Hume on toleration and its lessons’, Political Theory, vol. 37, no. 4, 511–38.
- Schneier, B. (20090 ‘Zero-tolerance policies’, Schneier on Security, 3 November 2009. Available at: www.schneier.com/blog/
- archives/2009/11/zero-tolerance.html (accessed 17 February 2011).
- Sedley, D. L. (1998) ‘Sublimity and skepticism in Montaigne’ PMLA, vol. 113, no. 5, 1079–92.
- Sennett, R. (2003) Respect: The Formation of Character in an Age of Inequality. New York: W. W. Norton.
- Shah, M. (2006) ‘Environment denial syndrome’, The Hindu, 23 May 2006.
- Skinner, Q. (1984) The Foundations of Modern Political Thought: Volume 2, The Age of Reformation. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smyth, A. (2006) ‘Denying the spread of Aids should be as harshly punished as refuting the Holocaust’, First Post, 27 December 2006.

Available at: www.thefi rstpost.co.uk/5642,news-comment,news-politics,aids-denial-must-be-stopped (accessed 18 February 2011).

- Stanton, G. (1998) 'The eight stages of genocide', Genocide Watch. Originally presented as a briefi ng paper at the US State Department in 1996.
- Available at: www.genocidewatch.org/aboutgenocide/8stage-sofgenocide.
- html (accessed 18 February 2011).
- Stetson, B. and Conti, J. (2005) The Truth About Tolerance: Pluralism, Diversity and the Culture Wars. Downers Grove, IL: Inter-Varisty Press.
- Strossen, N. (1996) 'Hate speech and pornography: do we have to choose between freedom of speech and equality?', Case Western Reserve Law Review, vol. 46, 449–78.
- Summers, M. (1969) The History of Witchcraft and Demonology. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sunstein, C. (1985) 'Interest groups in American law', Stanford Law Review, vol. 38, no. 1, 29–87.
- — (2003) Why Societies Need Dissent. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thagard, P. (2010) The Brain and the Meaning of Life. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Thaler, R. and Sunstein, C. (2008) Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness. Ann Arbor, MI: Caravan Books.
- Trevor-Roper, H. (1959) 'The general crisis of the seventeenth century', Past

- & Present, vol. 16, no. 1, 31–64.
- — (1969) The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Harmondsworth: Penguin.
- — (2001) The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change. Indianapolis, IN: Liberty Fund. First published 1967.
- UNESCO (1995) Declaration of Principles on Tolerance, 16 November 1995.
- Available at: http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13175&URL-DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (accessed 5 April 2011).
- Urbinati, N. (2002) Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Versluis, A. (2006) The New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism. Oxford: Oxford University Press.
- Villa, D. (2001) Socratic Citizenship. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Villa, D. (ed.) (2002) The Cambridge Companion to Hannah Arendt.
- Cambridge: Cambridge University Press.
- Von Bergen, C. W. and Bandow, D. (2010) '"Tolerance" in HR education', Journal of Human Resources Education, vol. 4, no. 1. Available at: http://business.troy.edu/JHRE/Articles/PDF/4-1/39.pdf (accessed 17 February 2011).
- Waldron, J. (1988) 'Locke: toleration and the rationality of persecution', in S. Mendus (ed.), Justifying Toleration: Conceptual and

Historical Perspectives, pp. 61–86. Cambridge: Cambridge University Press.

- Walzer, M. (1997) On Toleration. New Haven, CT: Yale University Press.
- Warburton, N. (2009) Free Speech: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press.
- Waterfi eld, B. (2010) ‘Herman van Rompuy: “Euroscepticism leads to war”’, Daily Telegraph, 10 November 2010. Available at: www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/eu/8124189/
- Herman-Van-Rompuy-Euroscepticism-leads-to-war.html (accessed 18 February 2011).
- Weinberg, S. (2007) ‘A deadly certitude’, Times Online, 17 January 2007.
- Available at: http://entertainment.timesonline.co.uk/tol/arts_and_
- entertainment/the_tls/tls_selections/religion/article2305888.ece (accessed 18 February 2011).
- Weissberg, R. (1998) ‘The abduction of tolerance’, Society, vol. 36, November–December, 8–14.
- West, E. G. (1965) ‘Liberty and education: John Stuart Mill’s dilemma’, Philosophy, vol. 40, 129–42.
- Williams, B. (1996) ‘Toleration: an impossible virtue?’, in Heyd, D. (ed.) Toleration: An Elusive Virtue. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wintour, P. (2010) ‘David Cameron’s “nudge unit” aims to improve economic behaviour’, The Guardian, 10 September 2010, p. 14.
- Wolfe, A. (1998) One Nation, After All: What Middle-Class Americans Really Think About. New York: Penguin.

- — (2009) ‘All power to the choice architects: a liberal critique of libertarian paternalism’, New America Foundation, 9 November 2009. Available at: www.newamerica.net/publications/policy/all_power_to_the_choice_
- architects (accessed 17 February 2011).
- Wolff, J. (2007) ‘The ethics of journalism don’t work for science’, The Guardian, 3 July 2007. Available at: www.guardian.co.uk/
- education/2007/jul/03/highereducation.news (accessed 18 February 2011).
- Wolff, R. P. (1969) ‘Beyond tolerance’, in R. P. Wolff, B. Moore and H.
- Marcuse, A Critique of Pure Tolerance, pp. 3–52. Boston, MA: Beacon Press.
- Wolff, R. P., Moore, B. and Marcuse, H. (1969) A Critique of Pure Tolerance.
- Boston, MA: Beacon Press.
- Wood, P. (2010) ‘From diversity to sustainability: how campus ideology is born’, Chronicle of Higher Education, 3 October 2010. Available at: http://chronicle.com/article/From-Diversity-to/124773/ (accessed 17 February 2011).
- World Bank (2003) ‘Diversity and Tolerance Workshop: Curricula, Textbooks, and Pedagogical Practice, and the Promotion of Peace and Respect for Diversity’. Available at: http://web.worldbank.org/
- WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTEDUCATION/0,,contentMDK:20
- 575893~menuPK:2644043~pagePK:64020865~piPK:51164185~theSit ePK:282386,00.html (accessed 17 February

2011).

- Younge, G. (2010) ‘I hate Tories. And yes, it’s tribal’, The Guardian, 4 May 2010. Available at: www.guardian.co.uk/commentisfree/2010/may/04/
- why-i-hate-tories-david-cameron (accessed 18 February 2011).
- Zaret, D. (1989) ‘Religion and the rise of liberal-democratic ideology in 17th-century England’, American Sociological Review, vol. 54, no. 2, 163–79.

## المترجمة

* **لينا طراقجي**، حاصلة على شهادة البكالوريوس في الدراسات الدولية بمرتبة الشرف وتخصص في الدراسات الإقليمية والتفاوض وحل النزاعات في الشرق الأوسط من جامعة كاليفورنيا، أيرفاين عام 2007

ـ بعد التدرب في أوساط النظام القانوني في كاليفورنيا، عملت على حل العديد من القضايا المدنية في مختلف المجالات كما اكتسبت خبرة عملية واسعة في مجال الوساطة بين الأطراف المتنازعة والتوسط في حالات مدنية في ثلاث محاكم في مقاطعة أورانج وبرعت في معالجة قرارات الحالات المدنية والتجارية وتناولت العديد من تفاصيل إدارة الأحداث في لجنة العلاقات الإنسانية في مقاطعة أورانج، سانتا آنا، كاليفورنيا 2007 ـ 2008، وهي حاصلة على شهادة في الوساطة المحترفة وحاليا وسيط مرخص في التحكيم والوساطة.

ـ بعد الانتقال إلى الإمارات العربية المتحدة، أبوظبي، عام 2008 اهتمت بأعمال الترجمة والتحرير فمارستها بشكل مستقل مع مختلف المؤسسات الخيرية والشركات والسفارت والمتاحف والمعارض الفنية داخل وخارج الإمارات العربية المتحدة وتفوقت في العقد الأخير في مشاريع التحرير ومهام الترجمة مع منظمة الأمم المتحدة وبرعت في مهام الترجمة الفورية كما اكتسبت خبرة جيدة في مجال الكتابة الصحفية والخطابات والمقالات الإخبارية للشركات والبنوك. أنجزت أعمال ترجمة واسعة في مجالات الإعلام والتاريخ وعلم النفس والاجتماع.

ـ عينت عام 2014 في غرفة التجارة الأمريكية في أبوظبي لتولي الترجمة

ومهـام التحريـر واكتسـبت خبـرة كبيـرة فـي العديـد فـي مجـالات العلاقـات الإقليميـة والدوليـة كمـا سـاهمت في معالجـة العديـد مـن المشـروعات البحثيـة فـي أقسـام العضويـة والأحـداث والمحاسـبة.

- عضـو فخـري فـي جمعيـة المفتـاح الذهبـي العالمـي (International Golden Key Society) أمريـكا منـذ عـام (2007)

- عضـو فـي مركـز بنـاء سـلام المواطـن (Center of Citizen Peace Building) أمريـكا منـذ عـام (2006)